

230.4R
Sch 36

THE GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

CHELSEA SQUARE, NEW YORK 11, N. Y.



Dean Hoffman Fund

DAS CHRISTLICHE DOGMA.

DAS
CHRISTLICHE DOGMA

VON
D A. SCHLATTER
PROFESSOR IN TÜBINGEN



CALW & STUTTGART
VERLAG DER VEREINSBUCHHANDLUNG

1911

ON THE HISTORY
OF THE
LIBRARY

230.4R
Sch 36

60258

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei.

VERBODEN OMTE DEEN
VERBODEN

Vorwort.

Die wertvollste Erkenntnis, die die Christenheit besitzt, besteht in ihrem Verständnis des Neuen Testaments. Dadurch ist ihr noch eine zweite erkennende Arbeit ermöglicht und zur Pflicht gemacht: sie hat sich das Verhältnis zu verdeutlichen, in dem das ihr übergebene Wort zu den Gedanken steht, die ihr durch ihre sie formende Lage und Geschichte gegeben sind. Aus Jesu Botschaft entsteht das Wort der Christenheit, und aus der Theologie des Neuen Testaments wird ihre eigene Theologie.

Das Ziel der dogmatischen Arbeit bringt es mit sich, dass bei ihr noch stärker als bei der historischen Darstellung die Persönlichkeit des Dogmatikers die Beobachtung und das Urteil bestimmt. Die Weise, wie er selbst mit seiner Wahrnehmung und Erfahrung am Erlebnis der Christenheit beteiligt ist, formt das dogmatische Urteil. Für die Leser entsteht daraus die Versuchung, sich nur mit dem Dogmatiker, seiner Originalität, Gelehrsamkeit und religiösen Eigenart zu beschäftigen, und für unsre Zeit hat diese Versuchung eine besondere Stärke; denn sie hat nicht an der Wahrheitsregel das sie bewegende Gesetz. Aber alle diese Erwägungen erweisen sich als klein und ärmlich, sowie unser Auge den Gegenstand der dogmatischen Arbeit fasst. Da sie fragt, welchen Grund und Inhalt die uns gegebene Gewissheit Gottes habe, so stellt sie das höchste Objekt vor unsren Blick. Neben seiner Grösse verlieren die Urteile, die sich mit den Verdiensten und Mängeln des Dogmatikers beschäftigen, ihre Bedeutung ganz.

Solange wir statt den Grund und Inhalt des Dogmas bloss die Dogmatiker studieren, entsteht mit dem Prunk und Zank des geistreichen Theologen unvermeidlich auch die skeptische Klage, die die Abhängigkeit unsrer Urteile von unsrem Lebensstand und dem uns gehörenden Inhalt unsres Bewusstseins ein Unglück schildert. Das ist aber das unsrem Denken gegebene Gesetz, das wir als Gottes gnädigen

Willen zu ehren haben. Dem Leser erteilt es die Berufung zur Selbständigkeit, zur Betätigung der kritischen Funktion, die er dann richtig vollzieht, wenn er die Begründetheit des Gedankens und seine Wahrheit misst. Dem Dogmatiker verschafft es das, was ich in Anlehnung an eine Formel Spinozas die intellektuelle Furcht Gottes heisse, die beugende Erinnerung, dass die Begrenzung unsres Bewusstseins, sowie wir uns in den wissenschaftlichen und kirchlichen Verkehr hineinstellen, verdunkelnd und verengend auf die andern wirkt. Die Gemeinsamkeit des Lebens, die die Geschichte zwischen uns herstellt, bereitet uns diese Not stets; als die Hilfe, die uns für sie die Tragkraft gewährt, ist uns von Jesus der Glaube gegeben, der bedenkt, dass sich Gottes Wahrheit nicht im Denken des Menschen, Gottes Werk nicht im Dienst des Menschen erschöpft, sondern über dem, was die Kirche und ihre Lehrer sagen, das göttliche Wort mit seinem eigenen Licht leuchtet. Darum ist auch der Dienst an der Lehre nicht einem Einzelnen übergeben, sondern wird durch die Arbeit vieler ausgeführt, so dass der Mangel des einen in der Kraft des andern seine Berichtigung und Ergänzung erhält.

Aus dieser Erwägung entstand der Entschluss, dem Text einige Anmerkungen beizugeben. Der Text vertritt die Überzeugung, dass die Unterscheidung der Dogmatik von der Dogmengeschichte ein notwendiges Merkmal einer brauchbaren Dogmatik sei. Denn die Begründung der christlichen Überzeugung ist eine andere Arbeit als der Bericht über ihre Geschichte. Vermöchte die Dogmengeschichte die Dogmatik in sich zu absorbieren, so ginge das der Kirche ans Leben; denn sie stirbt, wenn sie nur noch Erinnerungen an die einst vorhandenen Überzeugungen hat, selber aber keine solche mehr erreicht. Die Anmerkungen sollen diese These nicht widerrufen, wollen also nicht zur Dogmatik auch noch die Dogmengeschichte hinzufügen; indem sie aber andeuten, wie meine Aussagen im empfangenden und abwehrenden Austausch mit der unermesslich reichen Arbeit der Kirche stehen, helfen sie vielleicht dem Leser, das Dogma nicht durch eine geschichtslose Betrachtung zu entstellen, sondern der Tatsache eingedenk zu sein, dass wir unser Denken durch die Gemeinschaft empfangen.

Übersicht über den Inhalt.

	Seite
1. Der Gegenstand der Dogmatik	11— 15
2. Die Gliederung der Arbeit	15— 20
I. Der Mensch das Werk Gottes (Anthropologie)	21—303
3. Übersicht	21— 23
A. Das persönliche Leben als das Werk des lebendigen Gottes	23— 40
4. Die menschliche Person	23— 27
5. Die Unvermeidlichkeit des Gottesgedankens . .	27— 31
6. Die Verwendung des Persongedankens für Gott	31— 34
7. Der religiöse Kampf gegen das persönliche Leben	35— 36
8. Das inwendige Leben Gottes	36— 40
B. Die Natur als die Offenbarung der göttlichen Kraft	41— 65
9. Die Verbindung des Geistes mit der Natur . .	41— 44
10. Die Bestreitung der Verbundenheit von Geist und Natur	45— 47
11. Die durch die Natur uns bereitete religiöse Gefahr	47— 52
12. Raum und Zeit	52— 55
13. Das Göttliche in der Natur	56— 62
14. Das Wunder	62— 64
15. Die Natur in Gott	64— 65
C. Die Sozietät als Gottes Reich	65— 95
16. Die natürliche Gemeinschaft	65— 69
17. Die Entstellungen der Gemeinschaft	69— 73
18. Die religiöse Gemeinschaft	73— 82
19. Die Ämter	83— 87
20. Die Geschichte	87— 91
21. Das jenseitige Geisterreich	91— 93
22. Gottes Vaterschaft und Königtum	93— 95
D. Das Erkennen und die Wahrheit	95—132
23. Wahrnehmung und Urteil	95—100
24. Das Denken und das Wollen	100—102
25. Das Denken und das Handeln	102—104
26. Der Gottesbeweis aus dem Wissen	104—106
27. Unser Wissen von Gott	106—111
28. Die Phantasie	111—115

	Seite
29. Der Glaube	115—117
30. Grade des Glaubens	117—119
31. Der Glaube und der Wille	119—122
32. Die Zerstörungen des Denkens	123—127
33. Die Entstellungen des Glaubens	127—131
34. Das göttliche Denken	131—132
E. Das Fühlen und die Seligkeit	133—158
35. Lust und Schmerz	133—136
36. Niedere und höhere Gefühle	136—141
37. Die Störungen im Gefühl	141—145
38. Die religiösen Gefühle	145—148
39. Gottes Güte und Zorn	148—155
40. Die aus dem Leiden entstehende Aufgabe	155—156
41. Der Heilige	157—158
F. Der menschliche Wille und die göttliche Liebe	159—213
42. Trieb und Wille	159—163
43. Die Einreden gegen die Möglichkeit des Willens	163—169
44. Die Tat	169—174
45. Das Entstehen des verwerflichen Willens	174—180
46. Das Gewissen	180—185
47. Die Veränderlichkeit des Gewissens	185—188
48. Der Gottesbeweis aus dem Gewissen	188—192
49. Gottes Wille	192—195
50. Gottes Gerechtigkeit	195—200
51. Die Liebe	200—204
52. Die Einreden gegen die Liebe	204—207
53. Die Entstellungen der Liebe	207—210
54. Gottes Liebe	211—213
G. Der Gottesdienst oder die Religion	213—239
55. Der Begriff Religion	213—219
56. Das Gebet	219—228
57. Das Bekenntnis	228—230
58. Das Opfer	231—235
59. Die Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit	235—237
60. Die Entstellungen der Religion	237—239
H. Die Sünde und Gottes Gericht	239—303
61. Der Begriff Sünde	239—246
62. Die Apologien für die Sünde	246—252
63. Die Schuld	252—255
64. Die Einreden gegen die Schuld	255—257
65. Die Strafe	257—260
66. Die Verzeihung	260—265
67. Der Tod	266—271
68. Der Universalismus des Bösen	271—277
69. Der Fall der Menschheit	277—279
70. Der Teufel	279—284
71. Das Verhältnis des Bösen zur göttlichen Wirk- samkeit	284—287

	Seite
72. Die Reue	287—293
73. Der Erfolg der Reue	293—295
74. Die Verirrungen der Reue	295—297
75. Reue und Glaube und Liebe	297—300
76. Der Übergang zum Christus	300—303

II. Das Werk Jesu (Christologie) 304—382

77. Das Amt des Christus	304—311
78. Das Zeugnis Jesu für sein königliches Amt . .	311—316
79. Das Kreuz Jesu	316—323
80. Die Einreden gegen das versöhnende Wirken Jesu	323—327
81. Die Ausbildung der Kreuzeslehre in der Kirche	327—334
82. Die Auferstehung Jesu	334—337
83. Jesu Sündlosigkeit	338—345
84. Die Erkenntnis Jesu	345—350
85. Die Werke Jesu	350—354
86. Die Verleihung der Sohnschaft Gottes an Jesus	354—356
87. Die Ewigkeit Jesu	356—364
88. Die Allgegenwart Jesu	365—367
89. Die Sendung des Geists	367—369
90. Die Einreden gegen das Dasein des Geists . .	369—377
91. Das Verhältniß des Geistes zum Christus . .	377—379
92. Die Dreieinigkeit	379—382

III. Die Christenheit als die zu Gott berufene Gemeinde (Soteriologie) 383—573

93. Übersicht	383—384
-------------------------	---------

A. Die Gnadenmittel 384—477

94. Das Apostolat	384—391
95. Das prophetische Zeugnis für den Christus . .	392—397
96. Die Inspiration der Schrift	397—402
97. Die Einheit der Schrift	402—405
98. Die Autorität der Schrift	405—413
99. Die Verständlichkeit der Schrift	413—414
100. Die Schrift und das Wort der Kirche	415—416
101. Die Dienstpflicht der Gemeinde	416—421
102. Der Zweifel an der Kirche	421—424
103. Das christliche Amt	425—431
104. Die christliche Gemeinde	431—438
105. Die Christenheit und der Staat	439—446
106. Die Kirche und die Welt	446—450
107. Die Konfessionen	451—456
108. Die Taufe	456—461
109. Die Kindertaufe	461—468
110. Das Abendmahl	468—473
111. Der Begriff Sakrament	473—477

	Seite
B. Die Gnadengabe	477—524
112. Die Rechtfertigung	477—482
113. Die Bedenken gegen die christliche Rechtfertigung	482—492
114. Die Erlösung	492—498
115. Die Einreden gegen die Erlösung	498—503
116. Die Wiedergeburt	503—510
117. Die Heiligung	510—518
118. Die Erwählung	518—524
C. Die Wirkungen der Gnade	524—573
119. Der Glaube an Jesus	524—529
120. Die Heilsgewissheit	529—533
121. Die Einrede gegen die Möglichkeit des christlichen Glaubens	533—535
122. Stufen im christlichen Glauben	535—540
123. Störungen im christlichen Glauben	541—543
124. Die Gemeinsamkeit des Glaubens	543—547
125. Die christliche Bekehrung	547—553
126. Die Reue und der Glaube	553—556
127. Die Gemeinsamkeit der Busse	556—557
128. Die Liebe zu Gott	557—560
129. Die Verbundenheit der Liebe mit dem Glauben und der Reue	560—564
130. Der Gehorsam	564—567
131. Die Entstellungen der Liebe	567—569
132. Die Kirche als Gemeinschaft der Liebe	569—571
133. Das Hoffen	571—573
IV. Die uns verheissene Vollendung (Eschatologie)	574—604
134. Die Zugehörigkeit der Eschatologie zur Theologie	574—576
135. Der Grundriss der christlichen Eschatologie	576
136. Das ewige Leben	577—582
137. Die Wiederkunft Jesu	582—589
138. Die Auferstehung	589—592
139. Das Schicksal der Sünder nach dem Tod	592—595
140. Der Antichrist	595—598
141. Der Chiliasmus	598—600
142. Das Gericht	600—604
Anmerkungen	605—667
Sachregister	668—680
Verzeichnis der Namen	681—683





1.

Der Gegenstand der Dogmatik.

Da das Dogma jeder christlichen Gemeinde aus Aussagen über Gott besteht, die sein Verhalten gegen uns bezeugen und unser Verhalten gegen ihn ordnen, so ist keine Unsicherheit über den Gegenstand der wissenschaftlichen Arbeit möglich, zu der jede christliche Gemeinschaft durch ihr Dogma verpflichtet ist: Die Erkenntnis Gottes ist ihr Ziel, die Offenbarung Gottes ihr Gegenstand. Wir können die Begründung des Gottesbewusstseins nicht als eine einzelne Aufgabe werten, neben die wir noch andere Ziele als gleichwertig setzten. Wird uns die Gottesfrage vorgelegt, so beansprucht sie unsre ganze Aufmerksamkeit, und dadurch, dass wir für sie die Antwort erhalten, empfangen wir diejenige Erkenntnis, die uns zu einer religiösen Gemeinschaft, zu einer Kirche, vereint. Dadurch steht alles, was die Beobachtung des Dogmatikers beschäftigt, unter einer vollständigen, strengen Einheit; hier wird jeder Tatbestand unter dem Gesichtspunkt erwogen, wie Gott uns durch ihn offenbar sei.¹

Nur dann können wir von einer Erkenntnis Gottes reden, wenn er sich uns selber durch sein an uns geschehendes Wirken erkennbar macht. Suchten wir nach einer Erkenntnis Gottes, die ohne ihn zustande käme und nicht seine Gabe wäre, so liessen wir in unsren Gottesgedanken einen Widerspruch ein, weil wir uns gleichzeitig von dem, den wir unsren Gott und Schöpfer nennen, als unabhängig, ihn als von uns abhängig dächten, da wir uns so unsre Beziehung zu ihm selbst bereiteten. Wir kennen Gott einzig durch Gott selbst, deshalb, weil er uns seine Kenntnis gewährt und soweit er dies tut. Fragen wir nach Gott, so

fragen wir nach seiner Offenbarung. Die dogmatische Frage lautet somit, wo und wie wir Vorgänge erleben, die uns zur Offenbarung Gottes werden, und der dogmatische Beweis, der Gottesbeweis, besteht darin, dass wir die Ereignisse aufzeigen, durch die unser Gottesbewusstsein entsteht und seinen Inhalt bekommt.

Nach der religiösen Tradition reiht man in die Untersuchungen, die den einzelnen religiösen Vorgängen gelten, auch eine Abhandlung über Gott ein, die aus einer Zusammenstellung seiner Eigenschaften besteht, somit aus allgemeinen Begriffen, durch die der Reichtum des göttlichen Wirkens überschaut und geordnet werden soll. Solche legen uns aber nur Abstraktionen vor, ohne die Wahrnehmungen, aus denen sie erwachsen, abgelöst von den Tatsachen, in denen sie ihre Begründung haben. Unsre Begriffe sind aber nur dann Erkenntnisse, wenn die Tatsachen, aus denen sie entstanden, vor unserer Wahrnehmung stehen. Die zur Beschreibung Gottes benützten Sätze machten darum leicht den Eindruck, sie seien unbegründet, da an ihnen nicht mehr sichtbar war, woher sie stammten; und daraus entstand das wunderliche Unternehmen, den Gottesgedanken, obwohl ihn der Theologe angeblich schon besass, nachträglich noch zu beweisen. Da dazu einzig die syllogistische Kombination von Abstraktionen dienen sollte, schufen diese Beweise kein Wissen und überwand den Zweifel nicht, sondern erweckten ihn. Der theologische Beweis besteht vielmehr darin, dass wir den Grund unserer Gewissheit Gottes sehen und uns und anderen die Tatsachen verdeutlichen, aus denen sie entsteht. Die erste und wichtigste Funktion des Dogmatikers ist die, die in jeder wissenschaftlichen Arbeit die erste Stelle hat, die Beobachtung, die ihm an der Wirklichkeit die Vorgänge zeigt, die uns in die Beziehung zu Gott bringen und uns das göttliche Handeln vermitteln, durch das sich Gott uns enthüllt. Die erkennende und beweisende Arbeit des Theologen stellt sich also in ihrer Form vollständig neben die des Natur- und Geschichtsforschers. Wie diese nicht die Natur oder die Geschichte, sondern ihre Vorstellungen von der Natur und Geschichte begründen und ihren Beweis dadurch führen, dass sie die Natur und die Geschichte selbst als die Ursache ihrer Vorstellungen aufzeigen, so begründet der Dogmatiker selbstverständlich nicht

das Dasein Gottes, sondern unsre Gewissheit Gottes dadurch, dass er zeigt, wie Gott durch sein eigenes Werk diese Gewissheit in uns begründet.

Von dem damit definierten Ziel der Dogmatik weicht die Formel etwas ab: das Dogma bestehe aus Aussagen über die Religion, die Dogmatik sei also die Lehre von der Religion. Auch diese Formel geht von der Beobachtung aus, dass uns die Erkenntnis Gottes dadurch verliehen wird, dass wir in eine Beziehung zu Gott versetzt werden, die unser Erlebnis bestimmt. Es verbindet sich aber mit dieser Formel eine Verdunklung des Gottesgedankens, falls sie unsre Aufmerksamkeit auf unser religiöses Erlebnis beschränkt und damit die Gottesfrage umgeht. Der Beruf des Dogmatikers besteht aber nicht darin, einen Teil des menschlichen Seelenlebens aufzuklären, unser Selbstbewusstsein zu erweitern und die psychologische oder anthropologische Forschung zu fördern.² Damit wichen wir der letzten und entscheidenden Frage aus, die uns die religiösen Vorgänge vorhalten. Ihr wesentliches Merkmal besteht nicht darin, dass sie uns eine Reihe von eigenartigen Empfindungen oder Gedanken zu-leiten und uns eine besondere Formation unsres Bewusstseins und eine merkwürdige Steigerung unsrer Kraft verschaffen, sondern das religiöse Erlebnis liegt dann vor, wenn Gewissheit Gottes in uns auftritt und unser Verhalten bestimmt. Nur dadurch werden wir dem religiösen Vorgang gerecht, dass wir uns durch ihn zur Gottesfrage führen lassen. So schützen wir unser Denken vor der Verflachung, die sich mit Nebensächlichem das wesentliche Merkmal dieser Ereignisse verdeckt, und unsre Religion vor der Verderbnis, dass wir auch sie egoistisch nur zur Steigerung unsres eigenen Lebens missbrauchen. Dadurch, dass wir aus der dogmatischen Frage die Frage nach Gott, aus der Dogmatik die Lehre von Gott machen, bringen wir zum Ausdruck, dass sich im religiösen Vorgang der Mensch nicht nur mit sich selbst beschäftigt, sondern mit seinem Erkennen und Wollen von sich weg zu Gott gewendet ist.

Das Gebiet, das die theologische Arbeit zu durchmessen hat, erstreckt sich soweit als das offenbarende Wirken Gottes. Das gibt ihr die Richtung auf das Ganze. Alles göttliche Handeln, das unser Bewusstsein erfasst und bestimmt, fordert von uns die Aufmerksamkeit, die Natur wie der Christus,

der abnorme Vorgang wie der normale. Im Gottesgedanken ist der Satz unmittelbar enthalten, dass alles Seiende zu Gott in Beziehung stehe und irgendwie seine Kraft und seinen Willen versichtbare. Es gibt also für den, der vor der Gottesfrage steht, nichts, was für ihn völlig ohne Bedeutung wäre. Je mehr uns das göttliche Wirken in allem sichtbar wird, umso reicher wird der Inhalt unsres Gottesgedankens und umso sicherer sein Grund. Das Bestreben, keine voreilige Begrenzung der theologischen Arbeit zuzulassen, sondern alles Erreichbare in den wahrnehmenden und prüfenden Blick aufzunehmen, wird aber durch dasjenige Ziel beschränkt, das uns die praktische Bedeutung des Dogmas gibt. Dieses besteht nicht aus dem intellektuellen Erwerb Einzelner, sondern stellt die Gemeinsamkeit des Denkens zwischen uns her. Wir bekommen dann ein Dogma, wenn sich unsre geistige Arbeit in Resultaten fixiert, die sich am Bewusstsein aller bewähren und uns dadurch in derselben Überzeugung einigen. Das gibt der Dogmatik die Richtung auf die Einfachheit. Denn wir einigen uns zur religiösen Gemeinschaft nicht im Geheimnis, sondern im offenbaren Werk Gottes, nicht in den Problemen, die am Ende unsrer Gedanken stehen, sondern in den Tatsachen, die in allen das geistige Leben begründen. Aus dem Gegensatz der beiden Ziele entstehen zwei deutlich verschiedene Typen der dogmatischen Arbeit, dort das Bemühen, jedem Rätsel nachzugehen, dem dunkelsten mit besonderem Fleiss, hier das Bestreben, das Unbegreifliche zu meiden und das zur Erkenntnis zu bringen, was allen Gewissheit verschafft.³

Das aber bleibt sich bei jeder Umgrenzung des Arbeitsfeldes gleich, dass die theologische Arbeit immer in der Beobachtung des Menschen besteht. Denn wir können eine Lehre von Gott nur dadurch bekommen, dass wir die Vorgänge wahrnehmen, durch die uns die Erkenntnis Gottes gegeben wird. Diese geschehen an uns selbst. Die Gabe erfordert den Empfänger und ist nur im Empfänger vorhanden. Wir würden nur träumen, nicht denken, wenn wir unser Auge so zu Gott erheben wollten, dass wir uns selbst nicht mehr im Auge behielten. Für ein Denken, das Wirklichkeit erfassen will, Wahrheit sucht, ist die Aufgabe so bestimmt, dass es sein Arbeitsgebiet in unsrem Bewusstsein hat. Nur in unsrem Bewusstsein kann die Erkenntnis Gottes

entstehen, nur dadurch, dass das göttliche Handeln uns in unsrem Bewusstsein erreicht und in dieses die Gewissheit Gottes legt. Wir haben also in unsrem Erleben die Vorgänge zu suchen, durch die sich Gott uns beweist, indem er uns mit sich in Gemeinschaft setzt. Insofern bleibt jede Theologie gerade dann, wenn sie ernsthaft in Gott und nur in Gott ihren Gegenstand hat, anthropozentrisch, weil sie ihren Standort nicht über, sondern im Menschen hat. Damit bleibt die theologische Arbeit derselben Regel untertan, der die ganze übrige Wissenschaft gehorchen muss und willig gehorcht. Keine Erkenntnis hat andere Objekte als die Formationen unsres Bewusstseins, auch nicht die Naturwissenschaft. Sie ist im selben Sinn anthropozentrisch wie die Theologie; denn sie sieht die Natur nur so, wie sie ihre Enthüllung in uns und für uns bewirkt. So erkennen wir auch Gott soweit, als wir sein Werk sind und er sich in unsrem Bewusstsein enthüllt.⁴

2.

Die Gliederung der Arbeit.

Wir suchen die Vorgänge, durch die sich Gott uns offenbart und das göttliche Wirken uns so berührt, dass es uns Gewissheit Gottes gibt. Die Tatsache, die uns dabei zuerst entgegentritt, ist die uns selbst verliehene Lebendigkeit. Der erste, alles weitere begründende Akt, der Gottes Offenbarung beginnt, besteht darin, dass er den Empfänger seiner Offenbarung schafft und ihn so macht, dass die Erkenntnis Gottes und die Liebe Gottes für ihn erreichbar werden. Darum ist die religiöse Anthropologie ein Hauptstück in jeder Gotteslehre.

Wir kennen weiter Jesus, der mit der Verheissung vor die Menschheit trat, dass er der Christus, der Schöpfer und Herr der zu Gott berufenen Gemeinde sei. Wir können daher, wenn wir nach Gottes Offenbarung fragen, den Christus nicht umgehen. Jede Dogmatik enthält eine Christologie; denn auch dann, wenn wir unsere Aussagen über Gott ohne ihn zum Abschluss bringen, spricht unser Schweigen unser Urteil über Jesus aus und macht sichtbar, dass wir eine negative Christologie vertreten, die seine Verheissung und Sendung ablehnt. Ein solches Urteil muss mit demselben

Ernst begründet werden, wie die Bezeugung seines königlichen Rechts Auskunft über ihre Begründung geben muss.

Durch den Christus entstand die Christenheit mit den sie kennzeichnenden Vorgängen, durch die sie das Wirken des Christus und die in ihm uns vermittelte göttliche Gnade erlebt und offenbart.

Die Sendung des Christus gewährt uns aber nicht nur die Gaben, die jetzt das Merkmal seiner Gemeinde sind, sondern er gibt uns auch eine Verheissung, die uns ein Ziel vorhält, das die ganze uns jetzt verliehene Lebensgestalt und unsren jetzt Gott darzubringenden Dienst bestimmt.

Nach diesen vier Tatsachen, von denen jede wieder eine Unendlichkeit von Vorgängen umfasst, gliedert sich die Erkenntnis Gottes in die Lehre vom Menschen als dem Werk Gottes (Anthropologie), von Jesus als dem Zeugen der göttlichen Gnade (Christologie), von der Christenheit als der zu Gott berufenen Gemeinde (Soteriologie), vom letzten Ziel der göttlichen Gnade (Eschatologie).

Vergass diese Übersicht nicht ein wichtiges Hauptstück der theologischen Arbeit, die Beobachtung der Natur unter dem Gesichtspunkt, ob und wie uns die Natur Gott offenbare? Wir erwägen aber mit der Frage, wodurch sich der Mensch als Gottes Werk und Zeuge bewähre, notwendig auch sein Verhältnis zur Natur, da wir uns unser Leben nicht verdeutlichen können, ohne dass wir auch die Natur wahrnehmen, durch die wir werden und in der wir leben. Jede theologische Lehre vom Menschen enthält darum auch theologische Aussagen über die Natur, weil eine Beschreibung des Menschen, die ihn aus der Natur heraushöbe, den Tatbestand unsres Lebens bestritte und zur Träumerei würde. Es ist freilich denkbar, dass andre die Naturlehre zu einem Hauptstück ihrer Theologie ausbilden und nicht nur als einen Teil der Anthropologie behandeln.⁵ Doch kann die theologische Deutung der Natur weder die einzige noch die wichtigste Aufgabe unsrer Dogmatik werden, da sie damit den Satz verträte, dass wir zur Beantwortung der Gottesfrage einzig oder zuerst das göttliche Wirken in der Natur wahrzunehmen hätten. Dadurch blieben aber wir selbst mit unsrem inwendigen Leben von Gott geschieden und diejenige Verbundenheit mit ihm, die uns selbst mit unsrem Wissen und Wollen ihm unterwirft, wäre damit als unmöglich und unerreich-

bar abgelehnt. Dadurch schieden wir uns auch von Jesus und der Christenheit, da uns von ihr Gott so bezeugt wird, dass er uns in unsrem persönlichen Lebensstand erfasst und begabt. Wer nur mit der Natur, nur mit den Dingen ausser uns die Gottesfrage beantworten will, hält den unversöhnten Zustand des Menschen fest und gibt sich der unerfüllbaren Hoffnung hin, dass er von seinem Streit gegen Gott dadurch befreit werden könnte, dass ihm die Dinge Gottes Herrschaft und Güte zeigen. An diesem Widerspruch, dass der Mensch nach Gott fragt und sich gleichzeitig von ihm fernhält, leiden alle Theologien, die einzig auf die Natur begründet sind. In der Christenheit weiss man dagegen, dass uns Gott für unser persönliches, inwendiges Leben seine Gnade gibt, wodurch nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte zu Gottes Werk wird, die des Einzelnen, den Gott zu sich beruft, und die der Gesamtheit, die er zu seiner Gemeinde vereint.

Bei jeder Gruppe von Tatsachen, die unsre Aufmerksamkeit beansprucht, kann die dogmatische Arbeit beginnen. Nur Erwägungen, die die leichtere oder schwerere Verständlichkeit der Beweisführung abschätzen, entscheiden die Wahl, die für die Anordnung der Arbeit getroffen werden muss. Dass wir die Untersuchung zuerst auf uns selber richten, dafür spricht die Tatsache, dass unser ganzes christliches Verhalten unter den Gesetzen steht, die den menschlichen Lebensakt gestalten, weshalb in jeder christlichen Aussage beständig die Begriffe zur Verwendung kommen, die auf die stets vorhandenen Formen unsres geistigen Lebens hinzeigen. Das macht ratsam, dass wir uns diese immer von uns gebrauchten Elemente aller Erkenntnis zuerst verdeutlichen. Dem entspricht im weltgeschichtlichen Gang der göttlichen Bezeugung, dass der Christus mit seiner besonderen Sendung in die vorhandene Menschheit hineingestellt ist. Er ist um des Menschen willen da und in seinem Wesen und Amt durch das bestimmt, was wir Menschen sind. Daher lässt sich nicht wahrnehmen, was der Christus ist und schafft, wenn unbeachtet und unverstanden bleibt, was der menschliche Zustand ist. Ebenso treten die besonderen Vorgänge, die das Merkmal der Christenheit sind, an unsrem menschlichen Zustand hervor und eine Lehre von der Kirche ist ohne die klare Erfassung des menschlichen Wesens undenkbar.⁶

Gegen diese Anordnung der Untersuchung wendet sich die Sorge, dass sie die Erkenntnis der Sendung Jesu erschwere, sie vielleicht von Anfang an, ohne es auszusprechen, bestreite, da damit seinem Werk eine alle umfassende Offenbarung Gottes vorangestellt werde, neben der die Arbeit Jesu zu einem vereinzeltten Vorgang werde und nur eine begrenzte Bedeutung behalte; nur dann gehorchten wir dem Anspruch, den Jesus an uns richte, wenn wir sofort und einzig in ihm die Offenbarung Gottes suchten und keine Erkenntnis Gottes begehrten als die, die in der Kenntnis Jesu besteht; nur dadurch erhalte sich die Kirche in der Gemeinschaft mit den Aposteln, die nicht zuerst eine allgemeine Gotteslehre vertreten, nicht zuerst eine religiöse Anthropologie lehren und dann erst nachträglich zu ihr noch die Botschaft Jesu fügen, sondern uns nichts als Jesu Wort bringen, weil der Anteil an Gottes Gnade vollständig und darum einzig in dem besteht, was der Christus der Menschheit verschafft; nur dadurch erhalte auch die Lehre vom Menschen die Wahrheit; denn wir verstünden das Verhältnis, in dem sich der Mensch zu Gott befindet, erst dann, wenn uns der göttliche Wille im Christus sichtbar geworden sei; ohne ihn werde uns Gottes Gnade im menschlichen Leben nicht wahrnehmbar; ebenso bleibe uns der Gegensatz des Menschen gegen Gott ohne ihn undeutlich; wir verdankten unsre religiöse Anthropologie Jesus und nur in dem Mass, als sie christlich sei und die von Jesus stammende Erkenntnis Gottes benütze, sei sie auch religiös; daraus ergebe sich aber für die theologische Arbeit die Regel, dass sie sich sofort und einzig zum Christus wende und nicht den Schein erzeuge, es gebe auch ohne ihn schon Theologie durch das, was der Mensch durch die Natur und Geschichte, die aller Leben gestalten, von Gott empfängt.⁷

Dieser Einwand trifft aber nur den, der sich mit einer polemischen Absicht an die Geschichte und die Natur wendet, um mit ihrer Hilfe die Entbehrlichkeit des Christus darzutun. Polemik ist aber ein völlig anderes Unternehmen als das, das uns jetzt beschäftigt. Wir haben, um die dogmatische Arbeit zu tun, wahrzunehmen, nichts als dies, dies aber mit entschlossenem Ernst, und diese Arbeit kann die Frage nicht umgehen, wie sich am Menschen das göttliche Wirken sichtbar mache. Auch der, der mit dem Werk Jesu den Anfang

macht, muss dieselbe Arbeit ebenso vollständig tun wie der, der mit der Betrachtung des Menschen beginnt. Auch er muss sich verdeutlichen, was das Menschsein bedeutet, da er ohne dies weder das Werk Jesu noch das Erlebnis der Christenheit versteht.⁸ Die Möglichkeit, dass sich unsre Gedanken verdunkeln, lässt sich nicht schon durch die Anordnung der Arbeit abwehren, sondern begleitet jede Methode. Wer seine Beobachtung sofort und einzig Jesus zuwendet, hat auch eine Gefahr abzuwehren, nämlich die, dass er die ganze Welt als dunkel und gottlos sieht und sich Gottes Schöpferherrlichkeit verbirgt. Im dunkeln Weltbild sieht er dann nur noch einen einzigen hellen Punkt, nur noch Jesus, während er in der ganzen übrigen Welt nichts von Gottes Regierung erkennt. Das widerspricht dem Urteil Jesu und seiner Boten, die an allem, was besteht und geschieht, den Anlass hatten, Gottes zu gedenken, und erweckt den Zweifel gegen Jesu Sendung und gegen die Wirklichkeit des Christenstands. Wenn er als eine Ausnahme erscheint, der der ganze Bestand der Welt widerspricht, so wird es leicht fraglich, ob uns noch Gewissheit über seine Sendung erreichbar sei.

Auch das liesse sich leicht als ein wirksames und zweckmässiges Verfahren rechtfertigen, wenn wir unsren Anteil an Gott gleich auf seiner höchsten Stufe ins Auge fassten, also mit der Eschatologie begännen als dem Ziel, zu dem wir unser Leben wenden, weil erst vom Ziel aus die Anfänge verständlich werden⁹, oder wenn wir die Soteriologie voranstellten und gleich die in der Kirche vorhandene Religion untersuchten.¹⁰ Wir brauchen aber bei der Erwägung dessen, was uns als unser Ziel erkennbar ist, oder bei der Beobachtung des Christenstands unablässig die Vorstellungen, die aus dem natürlichen Bestand des menschlichen Lebens erwachsen. Denn das, was durch den Anschluss an Jesus aus uns wird oder einst am Ziel aus uns werden wird, hat seine Voraussetzung in dem, was wir Menschen sind.

Wir können nur stückweise, nur nacheinander denken, nur schrittweise arbeiten und bedürfen doch zur vollständigen Erfassung des Einzelnen stets das Ganze. Das ist die Schwierigkeit, die sich der Denkarbeit immer widersetzt und der wir auch durch die geistreichste Methode nicht ausweichen. Was wir zu erkennen haben, ist ein Ganzes, in dem alle Teile aufeinander bezogen sind, weil sie unter einer alles

erfassenden Einheit stehen. Wir dringen aber mit unsrem Sehen nur dadurch ins Ganze, dass wir Glied um Glied nacheinander vor unser Auge bringen. In der Fähigkeit, beim Einzelnen zugleich auf das Ganze zu schauen, besteht die systematische Kraft unsres Denkens. Ein System ist eine Totalität, bei der die Fülle des Wahrgenommenen von einer Einheit durchdrungen und gestaltet ist.

Die echte Einheitlichkeit und Systematik unsres Denkens erreichen wir aber nur, wenn wir uns mit tapferer Entschlossenheit gegen die voreilige Systembildung wehren, die ohne Beobachtung nur durch die Anpassung ihrer Gedanken aneinander die Erkenntnis herzustellen meint. An jede Tatsache, die uns zum Gegenstand der Wahrnehmung wird, haben wir uns mit einem neuen Sehen hinzugeben, das kein andres Begehren zulässt als die Erfassung des Tatbestands, unbekümmert, ob durch sie unser angebliches System zerstört werde. Dieser Mut wurzelt in der Zuversicht, dass die Systematik des Erkennens real in seinem Gegenstand begründet ist und nur verdorben wird, wenn wir uns Kunststücke erlauben und der phantastischen Hoffart erliegen, dass die willkürlich von uns gebildeten Gedanken weiser seien als die Wirklichkeit.

I.

Der Mensch das Werk Gottes (Anthropologie).

3.

Übersicht.

Zur Bezeichnung des Merkmals, das unsre menschliche Art ausmacht, dient uns die Formel Person. Wir klären und begründen somit unsre Vorstellungen von dem, was der Mensch ist, dadurch, dass wir uns deutlich machen, was wir mit dem Begriff Person denken. Da wir ihn beständig als unser Merkmal verwenden, gebraucht ihn auch jede Aussage über Gott, so dass wir uns dessen bewusst werden müssen, was wir mit ihm von Gott aussagen und warum wir es tun.

Wir können uns aber das persönliche Leben nicht zuschreiben, ohne zugleich den Unterschied zu empfinden, der das Persönliche vom Natürlichen trennt. Wir sind Teile der Natur und durch unsren Leib in den Naturprozess hineingestellt. Auch diese Erkenntnis bestimmt unsre Gewissheit Gottes wirksam.

Wir besitzen weiter unser Leben nicht als isolierte Wesen, sondern nur als Glieder der Gemeinschaft, aus der wir entstehen und für die wir leben. Gott offenbart sich uns nicht als der Schöpfer einzelner, sondern als der Schöpfer und Herr seines Reichs, da er uns durch die Gemeinschaft und für die Gemeinschaft macht.

Als die Funktionen, die zusammen unsre inwendige Lebendigkeit ausmachen, nehmen wir in uns wahr: das Erkennen mit dem Gedanken Wahrheit, der die Regel nennt, der unser Denken unterworfen ist, das Fühlen mit dem Gedanken Seligkeit, der das Gut bezeichnet, das es uns verschafft, das Wollen mit dem ihm aufgelegten Gesetz, das das Gute von uns fordert. Alle diese Gewissheiten werden wichtige Glieder unsres Gottesbewusstseins.¹¹

Dazu treten in uns Funktionen hervor, die bewusst darauf gerichtet sind, Gemeinschaft mit Gott herzustellen.

Wir üben Gottesdienst und vollziehen jene Tätigkeiten, die dem Begriff Religion seinen Inhalt verschaffen. Wie wir uns Gott als den Begründer des Gottesdiensts denken, der uns Gemeinschaft mit sich gewährt, das ist wieder für unsre Erkenntnis Gottes von Wichtigkeit¹².

Bei allen unsren Funktionen treffen wir aber nicht nur normale, sondern auch verwerfliche und verderbliche Vorgänge an. Was wir als Sünde an uns verwerfen, das bestimmt wieder unser Urteil über unsre Beziehung zu Gott tief.

Die theologischen Aufgaben, vor denen wir stehen, lassen sich somit so ordnen: wir brauchen eine Lehre von der Person als der Offenbarung des göttlichen Lebens, von der Natur als der Offenbarung der göttlichen Kraft, von der Sozietät und dem göttlichen Reich, vom Erkennen und der göttlichen Wahrheit, vom Fühlen und der göttlichen Seligkeit, vom Willen und der göttlichen Liebe, vom Gottesdienst und der Gemeinschaft Gottes mit uns, von der Sünde und dem göttlichen Gericht.

Für die Anordnung der Arbeit ergab sich aus der Theologie der Reformation die Regel, dass das erste, was angestrebt werden müsse, die Wahrnehmung der Sünde sei¹³. Wir werden durch die Lehre von der Sünde in der Tat vor alle Vorgänge gestellt, die zusammen das menschliche Leben bilden, vor das Denken, da wir zum verwerflichen Wollen ein falsches Denken in uns erzeugen und zum richtigen Wollen Wahrheit bedürfen, vor das Fühlen, da am verkehrten Wollen Unseligkeit entsteht und zur Seligkeit der normale Wille nötig ist, vor den Willen, da die Sünde durch unser Wollen entsteht und ihre Erkenntnis uns nur durch die Gegenwart von Normen möglich wird, die uns den guten Willen zeigen, vor die Sozietät, da das verwerfliche Wollen nicht nur unser Eigenleben, sondern auch unsre Gemeinschaft zerrüttet, vor die Religion, da unser Dienst Gottes an unsrer Sünde untergeht und ihre Überwindung ein wesentliches Ziel unsres Kultus bildet, vor die Natur, weil unsre Verbundenheit mit der Natur die Qualität unsres Begehrens durchgreifend bestimmt und unsre sittliche Not hervorbringt. Dennoch ist es nicht ratsam, die Anthropologie mit der Lehre von der Sünde zu beginnen, weil uns für sie diejenigen Beobachtungen unentbehrlich sind, durch die wir uns unsren normalen Lebensstand verdeutlichen. Wir können für unsre

Beobachtung das, was an uns verwerflich ist, nicht isolieren, weil sich unsre Verderbnis an dem befindet, was unsre Ausstattung durch Gott ist. Das Böse ist Missbrauch des Guten. Wir kennen daher den Irrtum nur dadurch, dass wir die Wahrheit sehen, das Böse nur dadurch, dass wir das Gerechte wahrnehmen, das gegen Gott Streitende nur dadurch, dass wir das von Gott Stammende erfassen. Daher ist es ratsam, dass wir uns zuerst die normale Gestaltung unsres Lebens verdeutlichen.

Der Kantianismus führte dazu, dass die Untersuchung unsres Denkens jeder anderen Beobachtung vorangehen müsse, da die Erkenntnistheorie die Voraussetzung jeder besonnenen wissenschaftlichen Arbeit und vollends jeder theologischen Aussage sei. Da das Urteil, das wir über unser Denkvermögen fällen, unser Selbst- und Gottesbewusstsein durchgreifend bestimmt, ergibt die Erörterung der Wahrheitsfrage einen richtigen und wirksamen Anfang der Gotteslehre. Der Nachteil, der diese Methode begleitet, entsteht aus ihrer Verwandtschaft mit dem Rationalismus, aus dem Schein, wir bedürften, um zu denken, eine Erkenntnistheorie und nur sie begründe die Gewissheit Gottes. Unsre Urteile über unsren Willen und unsren Anteil an der Natur und Sozietät haben aber für unser Gottesbewusstsein ebenso grosse Wichtigkeit wie die, mit denen wir unser Denken messen. Freilich muss der Theologe Denker sein und dies so, dass er sein Erkennen als Gottes Gabe zu schätzen vermag; er wird aber nicht nur dadurch Theologe, dass er Denker ist, sondern es ist für ihn ebenso unentbehrlich, dass er fromm sei, und dies wird er durch die Weise, wie er seinen Willen beurteilt und sein Verhältnis zur Natur, zur Sozietät und zum Christus ordnet¹⁴.

A.

Das persönliche Leben das Werk des lebendigen Gottes.

4.

Die menschliche Person.

Wir heissen uns eine Person oder ein Ich, einmal, weil wir uns selbst wahrnehmen, sodann, weil wir uns als

tätig, als Urheber von Wirkungen erfassen, endlich, weil wir uns als Einheit kennen. Durch die beständig wirk-same Organisation unsres Lebens sind uns die Grundbegriffe: Sehen, Wissen, Gewissheit, sodann Verursachung, Kraft, Wirksamkeit, sodann Einheit und Ganzheit mit ihrem Gegen-satz Vielheit und Stück gegeben¹⁵.

Wird uns die Fähigkeit, uns selbst zu beobachten, ge-nommen, so ist die Persönlichkeit aufgehoben. Hätten wir ein Sehen, das nur ein Bild erzeugte ohne die Gewissheit, dass wir die seien, die dieses Bild sehen, so wäre dies kein persönlicher Akt. In diesem vollzieht sich die Unterscheidung zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen, zwischen dem Subjekt und dem Objekt, wodurch beständig eine doppelte Gewissheit in uns zustande kommt, sowohl die, dass wir die Wahrnehmenden sind, als die, dass ein Resultat des Wahr-nehmens, ein Wahrgenommenes in uns entstand.

Der Zweifel, ob es Gewissheit gebe, ist darum wider-sinnig, weil er das Bewusstsein leugnet. Wir mögen über den Wert der Gebilde, die unser Bewusstsein füllen, vor-sichtig das Urteil zurückhalten; dass diese Gebilde in uns vorhanden sind, müssen wir bejahen. Der absolute Zweifel ist Selbstvernichtung.

Wir finden uns dabei nicht in einem ruhenden, mit sich gleich bleibenden Zustand, sondern nehmen auch beim einfachsten Bewusstseinsvorgang eine Bewegung in uns wahr, weshalb wir das, was wir an uns sehen, sofort in Tätigkeits-worten aussprechen: ich sehe, denke usf. Wir vollziehen, indem wir Bewusstsein haben, eine Selbstunterscheidung und hernach wieder eine Einigung, einen Ausgang aus uns selbst und einen Wiedereingang in uns selbst. Wir halten das von uns Geschaute aus uns heraus, stellen es vor uns hin und ziehen es, indem wir es als unser eigenes Produkt erkennen, wieder an uns heran. Das gilt von der ganzen Reihe der Veränderungen, die wir an uns sehen; sie sind unsre eigenen Veränderungen, an denen wir wirkend beteiligt sind. Wir selbst führen uns in diese mannigfaltigen Zustände ein; denn das Erscheinen eines Gedankens in unsrem Bewusstsein wird von uns als die Wirkung unsres eigenen Ichs erkannt. Es ist uns also mit jedem Bewusst-seinsvorgang der Gedanke der Kausalität gegeben und wir können ihn nur dann leugnen, wenn wir unser Selbstbewusst-

sein zerstören. Wir sprechen mit den Worten: Tätigkeit, Ursache, Wirkung die uns gegebene Gestalt unsres Lebens aus.

Wir wenden somit beständig die beiden Hälften des Kausalitätsgedankens, sowohl die Vorstellung Wirkung als die Vorstellung Ursache, auf uns an und wissen uns gleichzeitig als wirkend und als bewirkt, als gestaltend und als gestaltet, als aktiv und als passiv. So ist es bei den einzelnen Leistungen unsres Bewusstseins, wenn wir z. B. einen bestimmten Gegenstand sehen, wobei wir uns aktiv wissen, wir sehen ihn, und gleichzeitig uns als passiv kennen, da wir wissen, dass wir ihn nicht anders sehen können, sondern jetzt das sehen müssen, was jetzt unser Bewusstsein füllt. Wir schätzen aber nicht nur einzelne Leistungen, sondern unser ganzes Vermögen so. Indem wir es als unser eigenes Vermögen wissen, verbindet sich mit ihm das Bewusstsein der Kraft; indem wir aber gleichzeitig wissen, dass unser Vermögen geformt und bestimmt ist, so dass wir die Kraft nur zusammen mit ihrer Bestimmtheit und das Vermögen zur Produktion nur zugleich mit ihrem Gesetz besitzen, verbindet sich mit unsrem Machtbewusstsein das Bewusstsein der Abhängigkeit. Diese untrennbare Verbundenheit von Abhängigkeit und Macht ist ein stetiges Merkmal des persönlichen Lebens.

Nicht so haben wir das Bewusstsein vollständiger Abhängigkeit, dass wir uns je bloss abhängig wüssten. Wer in seinem Bewusstsein nur von ihm Erlittenes fände, so dass er nur die Vorstellung »bewirkt« auf sich anzuwenden vermöchte, gäbe den Persongedanken auf und würde, nachdem er sich selbst entmündigt hat, mit Recht auch von den andern entmündigt. Die Gewissheit, dass wir müssen, haftet nicht an unsrem Unvermögen, sondern an unsrem Vermögen, nicht an den Stockungen unsres Lebens, sondern an den Erweisungen unsrer Lebendigkeit. Die in uns vorhandene Kraft verschafft uns die Gewissheit unsrer Abhängigkeit; denn wir kennen sie als bestimmt. Vollständig ist das Bewusstsein unsrer Abhängigkeit deshalb, weil wir den Begriff Gewirktes, Gestaltetes, Verursachtes nicht nur auf einen begrenzbaren Teil unsres Lebens beziehen, sondern uns selbst mit unsrer ganzen Produktion unter ihn stellen. Nicht nur einiges in uns, sondern wir sind durch eine über uns stehende Verursachung gemacht.¹⁶

An diesem Tatbestand ist die dritte Tatsache, die uns jeder Lebensakt verdeutlicht, kausal mitbeteiligt; nämlich, dass unser inwendiges Wirken und Bilden von uns als Einheit gewusst wird. Dies zeigt schon der Bewusstseinsvorgang, da wir, die Sehenden, unser Bild von uns unterscheiden, aber zugleich mit uns einen. Da wir die Besitzer unsres Bildes sind, entsteht in uns beständig eine Art Dreieinigkeit; zum Wissenden kommt der Gewusste, nun aber nicht so, dass beide nebeneinander ständen, sondern sofort erscheint der Dritte: der im Gewussten sich selbst Erkennende. Ebenso deutlich stellen wir die einander folgende Reihe unsrer Bewusstseinsakte unter die Einheit. Alle unsre ungezählten Vorstellungen eignen wir demselben Ich zu. Wir besitzen das wunderbare Vermögen der Erinnerung und das des Vorblicks, durch die wir die in der Zeit sich dehnende Vielheit unsrer Akte auf dasselbe »Ich«, auf »uns«, beziehen. Durch die beständige Gegenwart des Einheitsgedankens in unsrem Innern entsteht die Zahl. Ein Ich ist nicht zwei oder drei, sondern eins, nicht ein Halbes oder sonst ein Bruch, sondern ein Ganzes.

Unsre Einheit ist uns aber nur zusammen mit einer für uns nicht zählbaren Fülle gegeben, nicht als Ausschluss, sondern als Umfassung einer unendlich reichen Mannigfaltigkeit. In das eine Ich ist eine unendliche Reihe von Empfindungen, Vorstellungen und Begehrungen hineingesetzt.

Weder die Gewissheit unsrer Einheit noch die Wahrnehmung der in uns vorhandenen Mannigfaltigkeit können wir verleugnen, ohne damit unser persönliches Leben zu vernichten. Sowohl wenn wir die Mannigfaltigkeit unsres inwendigen Bildens streichen und ein in unbeweglicher Identität beharrendes Reales konstruieren, als wenn wir unser Einssein bestreiten und uns in eine unverbundene Vielheit von selbständigen Vorgängen auflösen, werfen wir die uns gegebene Lebensgestalt und damit die Basis unsres ganzen Denkens weg. Solche Angriffe auf das uns gestaltende Gesetz sind undurchführbar. Wer sich als ein unbewegliches Reales beschreibt, verliert damit die unendlich bewegliche Füllung seines Bewusstseins nicht, und wer sich als ein Aggregat von Kraftzentren beschreibt, verliert das Ichbewusstsein nicht, sondern schreibt sogar diesen das Ich

leugnenden Gedanken mit unzerreissbarer Notwendigkeit »sich« zu.

In der Hervorbringung unsres Bewusstseinsinhalts ist das, was wir durch die beiden Abstraktionen »Sein« und »Werden« bezeichnen, beisammen. Darum heissen wir das, was wir in uns als das uns Gegebene vorfinden, Leben, weder bloss Sein — das wäre nur die Identität ohne die Selbstunterscheidung, nur das Beharren ohne die Beweglichkeit — noch bloss Werden — das wäre nur der Übergang in ein anderes und zweites ohne die Einheit. Wir sind; denn wir sind auch im zweiten das erste, im neuen dasselbe. Wir werden; denn wir sind nicht bloss das erste, sondern auch das zweite und die beides verbindende Einigung. Weil wir so sind, dass wir werden, so werden, dass wir sind, darum leben wir.

5.

Die Unvermeidlichkeit des Gottesgedankens.

Da der Kausalitätsgedanke unsrem Selbstbewusstsein so angehört, dass wir nicht nur die Vorstellung Wirker, sondern auch die Vorstellung Gewirktes beständig auf uns anwenden, ist uns der Gottesgedanke unvermeidlich gemacht. Keiner kann von sich glauben: er sei der erste Lebendige und der einzige Lebendige; wir müssen alle über uns hinaussehen und können nicht in uns selber bleiben als in einem Wesen, das nicht gemacht wäre. Die Unmöglichkeit, so zu denken, wird uns dadurch bestätigt, dass auch unser Begehren nicht in uns selbst das ihm genügende Ziel finden kann, da unsre Versuche, uns in uns selbst zu beglücken und einzig uns selbst zu bewundern und zu lieben, misslingen. Doch entsteht die Gewissheit, dass wir das, was wir sind, empfangen haben, nicht erst durch misslungene Versuche, uns selbst zu genügen, sondern die Gewissheit der Kreatürlichkeit gehört dem Bewusstseinsvorgang vom Anfang her an. Im Wissen, das wir alle haben, dass wir nicht die Urheber unsres Lebens sind, sondern ein anderer uns gemacht hat, sind das Selbst- und das Gottesbewusstsein unlöslich miteinander verknüpft.¹⁷

Wir können nicht bei unsern Eltern stehen bleiben und den Vaternamen nicht nur unserm Vater geben, weil wir

das Vermögen, menschliche Persönlichkeiten zu machen, nicht als das Eigentum des Menschen fassen können. Schon die Doppelheit der Funktion, die dabei der Vater und die Mutter haben, nötigt zur Bejahung einer über beiden stehenden Macht, die beide füreinander bestimmt und zur Kooperation befähigt. Sodann ist uns dadurch, dass der Zeugungsvorgang von unserm Bewusstsein und Wirken gänzlich abgeschieden und in ein völliges Geheimnis gehüllt ist, auch in diesem Moment der höchsten Produktion unsre Abhängigkeit unleugbar vorgehalten und uns verwehrt, im Menschen den zureichenden Grund des menschlichen Lebens zu finden, somit unsre Pietät auf unsern Vater zu beschränken. Diese Unmöglichkeit verschwindet dadurch nicht, dass wir zu den Eltern die Ahnen hinzufügen, vielleicht in endloser Reihe mit Hinzunahme der Tierformen bis zur ersten Zelle; denn nun bedürfen wir vollends einer Macht, die über den einzelnen Faktoren steht, die an unsrem Werden beteiligt sind, und ihnen das Vermögen zur Kooperation verschafft.

Schon an dieser Stelle ist unser Wissen von dem, durch den wir sind, sehr inhaltsvoll. Er ist der, durch den wir Person sind; das bedeutet: er ist der Erzeuger von Wissen, der Erzeuger von Kraft, der Erzeuger der die Fülle umschliessenden Einheit. Den, durch den wir sind, können wir nicht uns gleichsetzen; denn wir haben empfangen, was wir nicht zu schaffen imstande sind. Unser Urheber vermag, was wir nicht vermögen; denn er gab uns Wissen, gab uns Kraft, gab uns Leben. Das können wir nicht.

Weil unser Wissen, dass wir eine Einheit sind, uns nötigt, unsre Kreatürlichkeit auf unser ganzes Vermögen zu beziehen, sagen wir sie mit unmittelbarer Gewissheit nicht nur von uns selbst, sondern von allen aus. Wir beziehen Gottes Wirken nicht nur auf einige Glieder der Menschheit, als wäre die Abhängigkeit von ihm eine Eigentümlichkeit unsrer besonderen Individualität, sondern gleichmässig auf alle wie auf uns. Schon der erste Grundriss des Gottesgedankens ist universal.

Es gibt daher streng genommen keinen Atheismus, kein Einsamkeitsbewusstsein in der Art, dass der Mensch nichts über sich wüsste. Wir kennen den Antitheismus, die Abneigung gegen Gott, die Flucht vor ihm, den Streit gegen ihn; aber der Atheismus und der Antitheismus sind zu unter-

scheiden. Wir formen uns auch viele verschiedene Gottesgedanken, vielleicht solche, für die die Formeln Natur, Substanz, Kraft, Materie, Idee und ähnliches ausreichen; aber alle müssen dem Anspruch genügen, dass sie den Wirker des persönlichen Lebens benennen. Wirklichen Atheismus können wir uns nur durch den entschlossenen Verzicht auf jedes Wissen erkaufen, nur durch das Urteil, dass wir von uns selbst nichts wissen. Damit haben wir uns allerdings die Gewissheit Gottes erspart; denn Erkenntnis Gottes gibt es nur für Lebende, nicht für Tote, nicht für die, die sich nicht entschliessen können, Mensch zu sein. Wer sein Selbstbewusstsein in seinem elementaren Grundriss vernichtet, verschafft sich als den notwendigen Begleiter der Entmenslichung die Gottlosigkeit. Der uns immer wahrnehmbare Beweis Gottes besteht darin, dass wir, indem wir Gott verneinen, uns selbst preisgeben. Nur in dieser Weise treibt uns ein Zwang zur Anerkennung Gottes, nur so, dass uns das Wissen gegeben ist, dass wir mit dem Gedanken, durch den wir Gott beseitigen, uns selbst zerstören.

Zwischen der Regel, der Kausalitätsgedanke sei eine Form unsres Bewusstseins und sein richtiger Gebrauch bestehe deshalb darin, dass wir ihn auf unsre Erfahrung anwenden, und der Erkenntnis, durch die wir uns als geworden und bewirkt erkennen, besteht kein Streit. Wir wenden damit den Kausalitätsgedanken auf das Erfahrene an, wenn wir von uns selbst aussagen, wir seien Kreatur; denn der erste Gegenstand unserer Erfahrung sind wir selbst. An uns nehmen wir wahr, dass wir eine uns gegebene Gestalt besitzen, die nicht wir machen oder ändern, sondern mit der wir ins Leben hineingestellt sind. Indem wir aber erfahren, dass wir gewirkt sind, haben wir auch erfahren, dass es einen Wirker gibt, der uns machte, da wir den Kausalitätsgedanken nie nur mit der einen Hälfte verwenden und nicht von einem Gewirkten reden können, ohne dass es einen Wirker gibt. Wer sich als Geschöpf weiss, weiss, dass er einen Schöpfer hat, und er weiss auch bereits zum Teil, was er ist, eben der Wirker dieses seines Werks, der Menschenbildner.

Oder erhalten wir so vielleicht eine unendliche Reihe und brauchen für die Ursache wieder eine Ursache, für Gott wieder einen Gott, der ihn schaffe, und so ins Unend-

liche? Dieser Gedanke war das Kind einer schwärmenden »reinen« Vernunft, die ohne Erfahrung denken wollte. Ob wir ein Reales als Ursache oder als Wirkung zu beurteilen haben, darüber kann uns nur die Wahrnehmung unterrichten. Aus dem Abstraktum »Kausalität« ist niemals zu entnehmen, alles sei gewirkt, nichts ungeworden, nichts nur Wirker, ohne selbst gewirkt zu sein. Dadurch, dass wir als ein Element unseres Bewusstseins den Gedanken Kausalität besitzen, ist uns aufgegeben, dass wir das kausale Verhältnis nie bloss zur Hälfte denken, nicht von einem Wirker reden, ohne ein Gewirktes zu bejahen, nie ein Gewirktes setzen, ohne an den Wirker zu denken. Ob aber und wo das kausale Verhältnis stattfindet und in welcher Richtung es sich herstellt, was dabei als Ursache und was als Wirkung anzusehen ist, darüber wissen wir vor der Wahrnehmung nichts. Falls eine Neigung in uns vorhanden ist, für Gott wieder einen Schöpfer zu suchen, so entsteht sie nicht aus dem logischen Gesetz, sondern aus der Gewöhnung, uns alles nach unsrem eigenen Bild vorzustellen. Dass wir aber dieser Neigung Grenzen zu setzen haben, wird uns dadurch gezeigt, dass wir das Bewusstsein, entstanden zu sein, besitzen. Für den, der uns gemacht hat, reicht unser Bild nicht zu und der Schluss: weil ich Kreatur bin, muss auch Gott es sein, ist nicht Logik, sondern Kinderei.

Weil die Gewissheit, dass wir Kreatur sind, aus dem inwendigen Lebensakt entsteht, kann man sagen, der Gottesgedanke sei uns angeboren oder die Religion sei natürlich. Nicht das wird damit gesagt, dass wir das Gottesbewusstsein als vollzogene Erkenntnis und fertigen Willen mit auf die Welt bringen, wohl aber, dass wir durch die uns konstituierende Organisation dazu veranlasst seien, nach Gott zu fragen. Darum ist auch das Gottesbewusstsein nicht auf eine besondere Gruppe in der Menschheit beschränkt, sondern in allen erweckbar. Die Formel »natürliche Religion« wird aber besser gemieden, weil die Vorstellung sie begleitet, die Religion bestehe unabhängig von unsrer Aufmerksamkeit und von unsrem Willen, da sie ja natürlich sei und die Naturprozesse mit fehlloser Sicherheit eintreten. Daraus ergibt sich sodann der andere Gedanke, dass die Geschichte an der Begründung der Religion nicht beteiligt sei, sondern sie nur verderbe. Wir besitzen aber, wenn wir bloss ein

Wissen von Gott haben, noch nicht Religion als Verbundenheit mit Gott, weil zu ihr auch die Willensgemeinschaft gehört. Durch das uns allen gegebene Wissen sind wir zur Religion berufen und berechtigt; sie wird aber nicht unser Besitz ohne unsre eigene Zuwendung zu Gott, die ihm nicht nur das, was Natur in uns ist, sondern unser personhaftes Vermögen, unsre Wahl und Liebe, gibt. Ob und wie wir dies tun, das ist auch für den Bestand unsres Wissens von grosser Bedeutung, da wir das Vermögen haben, das uns Gegebene durch unsren Willen wirkungslos zu machen und mit unsren Gedanken zu bestreiten. Damit, dass uns unsre inwendige Organisation den vollständigen Atheismus unmöglich macht, ist uns nicht auch schon der Antitheismus versagt, und erst, wenn wir diesen in uns überwunden haben, haben wir Religion.

6.

Die Verwendung des Persongedankens für Gott.

Die Vorgänge, die uns zu Lebenden machen, können wir nicht nur als unser Eigentum betrachten, sondern wir schreiben sie dem zu, durch den wir sind. Der Einheitsgedanke, unter dessen Herrschaft unsre ganze Denktätigkeit geschieht, gebietet uns dies. Versagen wir dem Wirker, was der Bewirkte hat, so entsteht ein Bruch; dann soll ein Nichtwissendes das Wissen erzeugen, ein Untätiges die zur Tätigkeit fähige Kraft hervorbringen, ein Vieles uns zur Einheit machen. Gegen einen solchen Verzicht auf die Einheit sträubt sich das dem Denken eingepflanzte Gesetz. Wir stehen unter der Denknötwendigkeit, unsrer Ursache das zuzuerkennen, was sie in uns hineingeschaffen hat, und die uns verliehene Gabe zuerst als den Besitz des Gebers zu denken, der sie uns gewährt.¹⁸

Der Satz, die Verwendung des Personbegriffs für Gott sei eine Projektion dessen, was wir selber seien, beobachtet den Vorgang nicht scharf.¹⁹ Nicht das, dass wir etwas aus uns hinauslegen, ist hier der erste Vorgang, sondern der erste und alles weitere begründende Tatbestand ist das Wissen, dass etwas in uns hineingelegt ist, eben unser personhaftes Leben. Weil es in uns hineingelegt ist, müssen wir es zuerst dem zuschreiben, dessen »Projektion« wir sind.

Wir einigen daher im Gottesgedanken immer die Vorstellungen Macht und Wissen; denn die Verursachung des Lebens ist ein Machterweis und gleichzeitig die Verleihung des Wissens. Die uns gestaltende Macht bringt Bewusstsein hervor und das uns bewirkende Denken schafft die in uns lebendige Macht der Produktion. Die Verbundenheit von Macht und Wissen benennt die Formel Geist. Daher wird überall in der Menschheit Gott als Geist gedacht, mag sich auch noch so viel Phantasterei ans Gottesbewusstsein heften. Erst dann erhält der Gottesgedanke eine andere Richtung, wenn das Naturbild dazu benützt wird, um die dem Menschen gegebene Lebendigkeit zu bestreiten. Dann verschwindet der Geist folgerichtig auch aus der Gottesidee und der Weltgrund wird dann nur mit dinglichen Merkmalen vorgestellt, als Stoff oder Kraft, indem ihm die Einheit oder das Wissen oder beides versagt wird. Nur dann kann auch der Satz entstehen, der Persönlichkeitsbegriff sei eine Verendlichung Gottes, während wir doch mit ihm nicht den Mangel, sondern das Reale an uns bezeichnen.²⁰ Wer urteilt, das persönliche Leben sei unser Unglück und unsre Schwachheit, das Nichtwissen sei das Reale, nicht das Wissen, das Nichtstun stelle die Wirklichkeit her, nicht die Aktion, der protestiert gegen sich selbst und im Bemühen, sich zu zerstören, führt er den Streit gegen Gott und wird zu seiner Bejahung unfähig.

An der Furcht, der Personbegriff bedeute Verendlichung, wirkt die Verehrung für das Abstraktum mit, die durch den Platonismus zu einem oft eifrig verteidigten Besitz der wissenschaftlichen Arbeit geworden ist. Diese Denkweise hält das Einzelne für nichtig, das Allgemeine und den Typus für real. Aus diesem Satz entstand die Regel, Gott sei als das Allerabstrakteste zu denken, als das »reine Sein«, oder weil wir auch mit dieser dünnen Abstraktion doch immer noch etwas denken, als das Überreale, als das, was über dem Gegensatz von Ideal und Real stehe, als das völlig leere Absolute. So bilden wir den Gottesgedanken nur mit Negationen, lösen also die Beziehung des Wirkers zu seinem Werk auf und vergessen damit den Grund, weshalb wir den Gottesgedanken bildeten. Dadurch, dass wir uns in der konkreten Bestimmtheit unsres personhaften Lebens als Kreatur wissen, besitzen wir den Gottesgedanken. Jenes

reine Sein oder weniger als Sein ist aber zu uns völlig beziehungslos.

Durch jeden unpersönlich gefassten Gottesgedanken, auch wenn er nicht bis zum reinen Sein und Übersein entleert wird, sondern Gott als Substanz oder als Kraft oder als ein impersonales Denken vorgestellt wird, wird nur eine Abstraktion hypostasiert; denn in allen diesen Formeln ist aus dem realen Bestand unsres Lebens ein einzelner Vorgang ausgesondert und als für sich seiend bejaht, obwohl er uns nicht für sich und isoliert, sondern nur in seiner Verbundenheit mit den andern im Lebensakt gegeben ist. Mit der Formel Substanz sagen wir nicht mehr aus als mit der verbalen Aussage: »ist«; d. h. wir vollziehen eine vollständige, geschlossene Affirmation. Wir erhalten also, wenn schon der Substanzgedanke ohne andere Kategorien ausreichen soll, um Gott zu benennen, eine Bejahung ohne ein Bejahtes, somit eine grundlose Bejahung, bei der nichts mitgedacht ist, was das Urteil erzeugte, das von uns Gedachte sei. Es wird uns damit eine Abstraktion zugemutet, bei der wir vergessen, wovon wir sie abstrahiert haben. An die kausalen, wirksamen Beziehungen, die durch den Lebensprozess entstehen, sind wir durch den Begriff Kraft erinnert. Dieser ist uns aber zusammen mit dem Bewusstsein gegeben; wir kennen die Kraft nur als mit dem Wissen geeint. Eine gedankenlose, blinde Kraft bleibt für uns ein leeres Wort, so dass wir uns auch die in der Natur wirksamen Kräfte nur durch die Vergleichung mit unsren personhaften Tätigkeiten verdeutlichen. Ebenso ist ein Denken ohne die Kraft, durch die die Gedanken aus dem Denker entstehen, und ohne die Einheit, durch die der Gedanke zum Bewusstsein des Denkers wird, ein zum leeren Schall gemachtes Wort, vollends, wenn dieses vom Wirken geschiedene Denken die Welt hervorbringen soll. Verwenden wir solche Vorstellungen, so denken wir nicht mit dem, was uns gegeben ist, und zerbrechen damit die Grundregel aller Wissenschaft. Eine Substanz, die nichts als subsistent ist, eine Kraft, die nichts als kausales Vermögen ist, ein Denken, das nichts als Denken ist, sind willkürliche Dekompositionen der uns allein bekannten Personalität und die willkürliche Dekomposition steht logisch nicht höher als die willkürliche Komposition.

Im Leben der Völker wird die Tatsache deutlich sichtbar, dass sich mit der Verneinung der Persönlichkeit Gottes die Selbstvernichtung des Menschen verbindet. In Indien kommt ein unpersönlicher Gottesgedanke zu grosser Macht, ein leer gemachtes Eins, das nicht mehr die Herrschaft über sich hat. Der Erfolg war die negative Schätzung der personhaften Funktionen des Menschen, ein Sterbenwollen als letztes Ziel. Diejenige griechische Gruppe, die den Weltgrund als eine Menge von Körperchen beschrieb, entwertete das Denken und das Wollen und behielt als Inhalt des Lebens nur die Sorge für das Wohlbefinden, und auch dies nicht mehr so, dass eine positive Lust den Wert des Daseins schüfe, sondern so, dass sich der Sinn des Lebens im Gleichmass einer unstörbaren Stimmung erschöpft. Indem der Spinozismus Gott unpersönlich als Substanz beschreibt, verwirft er den Persongedanken auch für uns und erklärt unser Eigenleben für Schein, und der impersonale Gottesgedanke der spekulativen Kantianer endete im Pessimismus und Naturalismus.

Ebenso deutlich tritt da, wo der Gottesgedanke personhaft gefasst ist, nicht die Verderbnis, sondern die Vollendung der Religion und damit die freie Entfaltung des ganzen menschlichen Lebens ein. An den Gott des Griechen hängten sich viele schädliche Vorstellungsreihen; dennoch hat die Kraft, mit der der Grieche seinen Gott personhaft dachte, all das Grosse hervorgebracht, was wir der griechischen Kunst verdanken. Israels Gott ist ganz Person, der Eine und Wissende und Wollende, und diese Erkenntnis machte es zum wachen Volk unter den Träumenden. Bei Jesus trifft der entschlossene Gegensatz, mit dem er sich gegen den religiösen Intellektualismus wendet, die personhafte Fassung des Gottesbildes nicht; er setzt keine Abstraktionen an ihre Stelle, sondern gedenkt Gottes ausschliesslich und vollständig in den personhaften Kategorien; dem verdanken wir alle Werte des Christentums. Auch in der Reformation wird der Fortschritt nicht durch die Verdünnung des Gottesgedankens zu Abstraktionen erreicht, vielmehr durch den entgegengesetzten Denkart, dadurch, dass Gott vollständig als Person bejaht wird. Die Reformation brachte in der Kirche wieder Glauben hervor; aber niemand kann Dingen glauben; der Gott, dem wir glauben dürfen, ist Person.

7.

Der religiöse Kampf gegen das persönliche Leben.

Häufig ergab sich aus dem Auftreten des Gottesgedankens ein Gegensatz gegen das Bewusstsein, wir seien Person. Es erschien als ein Widerspruch, wenn wir gleichzeitig an Gott und an unsrem Eigenleben festhalten; der, dem es mit der Bejahung Gottes ernst sei, verzichte auf sein Ich.²¹ Dabei wirken nicht nur logische, sondern auch aus dem Gefühl entspringende Gründe mit; es sei Seligkeit, sich mit Gott verschmolzen zu fühlen und als eine Modifikation am Alleins zu existieren; diesen Höhepunkt unsres Lebens erreichten wir aber nur dann, wenn wir auf die Eigenheit, die wir als Person haben, verzichteten.

Nicht nur in der indischen und griechischen Religionsgeschichte, sondern auch im Spinozismus mit seinen verschiedenen Wiederholungen und im spekulativen Kantianismus erhielt dieser Gedanke eine grosse Macht. Er gehört weiter, auch wenn er nicht zum Dogma ausgebildet wird, allen Formen der Frömmigkeit an, die man enthusiastisch heissen kann, bei denen die Klarheit des Bewusstseins und die Unterwerfung des Willens unter die sittlichen Normen im frommen Vorgang unterdrückt und eine Vereinigung mit der Gottheit erstrebt wird, die den Menschen sich selbst entzückt. Die Mystik, die Gottes Offenbarung nur in unsrem inwendigen Leben sucht, hat eine Vorliebe für diesen Gedanken, weil der inwendige Vorgang dann mit besonderer Deutlichkeit den Wert der göttlichen Offenbarung zu haben scheint, wenn er das Eigenleben beseitigt. Ist der Tod des persönlichen Lebens vorangegangen, dann scheint die Gewissheit erreicht zu sein, dass das, was nun in uns vorgeht, Gottes Reden und Wirken sei.

Allein der Kampf gegen die uns gegebene Gestalt unsres Lebens lässt sich nicht im Namen Gottes führen. Gott ist dessen Geber, und zu Ehren des Schöpfers die Kreatur zu vernichten, ist Widersinn. Wir haben, da wir Gottes Werk sind, den Beruf, ihn zu verherrlichen, nicht uns, nur ihn; aber dies wird nicht dadurch bewirkt, dass wir sein Werk an uns zerstören, sondern dadurch, dass wir seine Gabe bewahren und die uns gegebene Kraft betätigen. Da Gott seine Herrlichkeit in dem hat, was er schafft, so wirken

wir Gottes Verherrlichung, indem wir das sind, wozu er uns macht.

An der Stärke, mit der die religiöse Bestreitung des persönlichen Lebens in der Geschichte hervortritt, haben die abnormen Vorgänge in unsrem Bewusstsein teil. Wir haben das Bewusstsein der Geschiedenheit von Gott, nicht nur des Unterschieds, sondern des Widerstrebens gegen ihn. Dass dieses nur durch die entschlossene, vollständige Unterwerfung unter Gott beseitigt werden kann, liegt auf der Hand. Wenn wir aber unsre Unterwerfung unter Gott durch die Vernichtung des Eigenlebens bewirken wollen, dann gehorchen wir den Aussagen des Gewissens, die uns unser Wissen um unsren Streit mit Gott gaben, nicht, sondern zerstören sie. So verwerfen wir die negativen Aussagen des Gewissens, die wir im Schuldgedanken zusammenfassen, weil niemand die Vereinerleung mit Gott von sich aussagen kann, wenn er nicht den Schuldgedanken verworfen und das böse Gewissen als Schein entwertet hat. Ebenso beseitigt diese Theorie die positive Aussage des Gewissens, die uns zur Liebe beruft; auch sie wird von dem geleugnet, der seine Verschmelzung mit Gott betreibt; denn die Liebe wirkt nicht absorbierend. Eine Gottheit, die alle Realität neben sich aufhebt, ist Macht, hat aber niemals den guten Willen. Die Güte gibt und sie tut dies so, dass sie ihre Gabe zum Eigentum ihres Empfängers macht und ihn durch sie bereichert, stärkt und belebt. Nur eine egoistisch verdorbene Liebe bringt die Entkräftung und Vernichtung ihres Empfängers hervor. Mit der Ablehnung der ethischen Normen wirkt in diesem Gedanken der logische Fehler zusammen, den wir durch die Entstellung der Einheit zum leeren Eins begehen. Wird die Einigung mit Gott als Verschmelzung mit ihm gefasst, so wird als Einheit nur die Einerleiheit zugelassen, während die Liebe die konkrete Einheit stiftet, die die in sich selbst Lebendigen im selben Gedanken und Willen vereint.

8.

Das inwendige Leben Gottes.

Das Innenleben Gottes ist für uns ein Geheimnis, so gewiss wir Gott über uns sehen und nicht uns selbst ihm gleichstellen. Unser Denken reicht nur dadurch zu ihm empor, dass wir an seiner Gabe sehen, was ihr Geber ist.

Weil Gott, der aus uns Einheiten macht, grösser ist als wir, haben wir die Einheit in ihm so vollkommen zu denken, als es uns erreichbar ist. Es entsteht aber nicht Vollkommenheit, sondern Nichtigkeit, wenn die Fülle aus der Einheit ausgestossen wird. Darum schliesst die Bejahung der Einheit Gottes den Gedanken an die Selbstunterscheidung ein, an den inwendigen Ausgang und Eingang in der völligen Selbsterkenntnis und Selbstbejahung. Daher ist der Grundriss des Trinitätsgedankens jedem Gottesbewusstsein eigen, das Gott als den Einen und Lebenden, weil Einheit und Leben Gebenden, erfasst²².

Wo der Trinitätsgedanke fehlt, treten Verdunklungen der Einheit Gottes ein. Häufig wird dann Gottes Leben dadurch anschaulich gemacht, dass ihm ein Leib gegeben wird. Dadurch ist ein Unterschied nicht in ihm, sondern an ihm gesetzt, da ihm damit eine von ihm unterschiedene Natur zugeteilt ist, in deren Gebrauch und Beherrschung nun seine Lebendigkeit bestehen soll. Für die poetische Darstellung Gottes ist diese Form, Leben darzustellen, unvermeidlich. Daher findet sie sich auch in der prophetischen Vision, bei der die Verleiblichung die Trinität verhüllt.

Oder die Welt wird mit Gott als sein Leib verbunden und er als die Weltseele vorgestellt. Wo unter der Einwirkung Platons die Verehrung für die Abstraktion vorliegt, ist dieser Gedanke unentbehrlich. Nun schwebt Gott als das abstrakte Wesen über den konkreten Gestaltungen, die zusammen die Welt bilden. Auch durch diesen Gedanken wird Gottes Einheit verletzt, wenigstens solange wir ein eignes Dasein behalten und uns nicht zugemutet wird, uns zu vergotten. Dann bekommt Gott in der Welt seine Ergänzung und ist dessen bedürftig, was nicht Gott ist. Sollen wir aber auf unser Leben verzichten, damit Gott in der Welt bei sich selber bleibe, so wird uns der Kampf gegen das, was er uns gab, zugemutet, bis hinaus zur Leugnung des Gewissens.

Oder die Lebendigkeit wird Gott dadurch verschafft, dass er in eine Gemeinde hineingesetzt wird, in eine von ihm stammende Familie, in einen Götterrat oder in die Gemeinde der Engel. In dieser Hinsicht ist die Geschichte des jüdischen Gottesgedankens lehrreich. Die Einheit Gottes wird mit Kraft ergriffen. Gott ist aber nicht einsam, sondern

macht seine Lebendigkeit an der Herrlichkeit der ihn umgebenden Kreatur sichtbar und ihr Beruf ist Gottesdienst, Kooperation mit Gott. Das waren Erkenntnisse von unschätzbarem Wert. Weil aber der Trinitätsgedanke schwach bleibt, setzt sich eine Tendenz zur Korruption an sie an. Die Engel verhelfen Gott zur Lebendigkeit; seine Organe verdecken ihn, da sein Leben nur in seiner Umgebung erscheint, durch die er sein Regiment vollzieht. So kam es in der Judentum trotz des Monotheismus doch wieder zu dem an die Engel gerichteten Gebet.

Oder wenn der Monotheismus festgehalten, gleichzeitig aber die inwendige Lebendigkeit Gottes abgewehrt wird, dann führt die Einheit Gottes zur Ertötung des Lebens. Das zeigt in welthistorischer Plastik der Islam. In unwandelbarer Identität mit sich selbst verharret das göttliche Denken und Wollen in ewiger Vollkommenheit. So gewinnt der Mensch an ihm keinen Grund des Denkens und Wollens, sondern bloss die Verpflichtung zur Passivität.

Vom Denkakt Gottes, von dem wir dadurch Kunde haben, dass er uns Bewusstsein gab und uns denken macht, wissen wir, da wir Gott als Einheit kennen, dass seine Gedanken nicht in eine unverbundene Vielheit zerfallen. Er spricht nicht viele Worte, sondern ein Wort und sein Wort ist das Wort. Dieses hat seinen Inhalt nicht erst an der Welt, sondern zuerst an Gott. Als das von Gott Geschaute und Gedachte ist es bei Gott. Weil es Gott als sein Wort erkennt und mit sich eint, hat es die Gottheit, ist es Gott.²³ Das sind die letzten für uns erreichbaren Vorstellungen über den göttlichen Denkakt.

Da uns Gott die kausale Macht gab, hat er sich uns als den geoffenbart, der die Kraft zum Wirken besitzt. Er hat sie nicht neben seinem Wort, sondern sein Wort ist seine Kraft. Dadurch ist uns der Kreationsbegriff gegeben. Damit stehen wir wieder an der Grenze unsrer Sehfähigkeit. Denn die Wahrnehmung des Entstehens und Werdens ist uns überall versagt. Wir sehen nur Entstandenes, nur die Resultate des Wirkens. Auch die in uns selbst geschehenden Werdeprozesse sind uns völlig verhüllt. Wir können deshalb keine Kreationstheorie herstellen und haben damit die Tatsache vor uns, die die ganze Gestaltung unsres Denkens bestimmt, dass unser Erkennen mit unsrem Handeln durch

einen festen Zusammenhang vereinigt ist. Weil wir nicht Schöpfer sind, sehen und begreifen wir auch keinen schöpferischen Akt; denn da, wo unser Beruf endet, endet auch unser Wahrnehmen und Verstehen. Wiederum ist uns da, wo uns die Erkenntnis gegeben ist, auch der Wille ermöglicht und das Wirken gewährt. Die Beschränkung, die damit unsrem Bewusstsein gesetzt wird, ist ein beredtes Zeugnis dafür, dass wir nicht unsre eigenen Gebilde, somit auch nicht unsre eigenen Herren sind. Wir haben an der für uns unüberwindbaren Unfähigkeit, mit unsrem Blick die Anfänge zu erreichen, das Zeichen, dass wir gemacht sind und regiert werden. Würden wir den Anspruch an Allwissenheit erheben, so begännen wir den Kampf mit dem uns inwendig gestaltenden Gesetz.

Die Verwendung natürlicher Analogien zur Deutung des göttlichen Wirkens ergibt noch viel unvollkommenere Resultate als seine Vergleichung mit der durch das Bewusstsein begründeten Tat. An natürliche Vorgänge lehnte sich die Formel Emanation an; Gott schütte aus, was in ihm sei; das ihn Erfüllende ströme hervor. Damit wird in das Gottesbild eine dunkle Vorstellung eingeführt, weil sie Gott beim Schaffen in Passivität versetzt und damit auch seine Einheit zerbricht. Eine sich ergiessende Kraft ist nicht mehr inwendig vom Band der Einheit umfasst; deshalb führt die Formel eine Herabsetzung Gottes unter unser eignes Lebensmass herbei. Der logische Vorgang reicht auch nicht aus, um das Werden der Welt zu verdeutlichen. Sagen wir: wie sich der Gedanke durch seinen Gegensatz hindurch zur grösseren Bestimmtheit bewege, so erzeuge das Denken auch die Realität als seine Antithese und eine sich nun mit ihr zum bewussten Geist, so machen wir unsre Worte inhaltsleer. Denn von einer Bewegung der Gedanken lässt sich nur dann reden, wenn eine Mehrzahl von solchen in der Einheit derselben Persönlichkeit beisammen sind; dann stellen sich zwischen ihnen Beziehungen her theils durch gegenseitige Stützung, theils mit gegensätzlicher Spannung, die eine erneute, fortschreitende Denkarbeit hervorrufen. Denken wir uns dagegen die Persönlichkeit weg, so verlieren die Formeln: der sich selbst bewegende Gedanke und Umschlag des Gedachten in das Wirkliche, mit ihrem Grund auch ihren Sinn.

Die kausale Macht Gottes umschliesst eine für uns nicht übersehbare Vielheit von Betätigungen, die sich qualitativ gegeneinander abstufen. Der Satz, dass sich die göttliche Kausalität nur in einer einzigen Form äussere, stammt aus dem entleerten Einheitsgedanken. Innerhalb des menschlichen Sehfelds unterscheiden sich der Ursprung und der Bestand der Dinge deutlich. Wir haben daher das göttliche Wirken verschieden zu benennen, je nachdem es schafft oder erhält. Die Schöpfung des Lebens und seine Erhaltung unterscheiden sich. Die Formel, das Bestehen der Welt komme durch ihre beständige Erschaffung zustand, ist zu beseitigen, weil sie das Entstehen und das Bestehen der Welt zweifelhaft macht. Was immer wieder geschaffen werden muss, ist nie geschaffen. Hier wird der Akt nicht so beschrieben, dass er in sein Ziel gelangte und in ihm die Vollendung fände.

Sodann ergibt der Unterschied zwischen der Natur und dem Geist hier und dort eine andere Gegenwart und Wirkungsweise Gottes. Denn die Natur wird nur gestaltet; der Geist dagegen wird dazu gestaltet, damit er sich selbst gestalte. Daher ist die Regierung diejenige Analogie, die das göttliche Wirken in seinem Verhältnis zu den Geistern beschreibt. Wir sagen durch diesen Begriff aus, dass der eigene Wert unsres personhaften Lebens durch das göttliche Wirken stetig anerkannt und begründet wird.

Auch durch den Verlauf unsres personhaften Lebens entstehen Unterschiede, die Gottes Verhältnis zu uns verschieden bestimmen. Wir sind, wohin immer wir unsren Willen wenden, für die Wirkung Gottes offen. Sie geht durch uns durch, da wir für ihn stets durchdringbar sind. Das ist das nicht zerreissbare Band, durch das jeder Geschaffene am Schöpfer hängt. Gott gibt sich aber zu uns noch ein anderes Verhältnis dadurch, dass uns das Bewusstsein Gottes und damit die Fähigkeit, für ihn zu handeln, gegeben ist. Nun ist Gott bei uns. Und wenn wir die durch das falsche Eigenleben begründete Getrenntheit von Gott überwinden und den mit Gott versöhnten Stand erlangen, indem wir Gottes Willen zu unsrem Willen machen, dann sind wir in Gott und Gott in uns.²⁴

B.

Die Natur als die Offenbarung der göttlichen Kraft.

9.

Die Verbindung des Geists mit der Natur.

Das Auswendige, das wir nicht zu unsrem Ich zählen und das doch mit ihm verbunden ist, heissen wir unsren Leib und wir erkennen sofort, dass er mit einer Unendlichkeit von Realität gleichartig ist, die um uns her besteht. Der Unterschied, der das Inwendige vom Auswendigen trennt, hat für jedes Bewusstsein eine völlig bestimmte Deutlichkeit. Fliessend ist hier die Grenze nie.

Alle drei Merkmale des personhaften Lebens treten uns an der Natur verändert entgegen. Während wir uns selbst als Einheit wissen, steht die Natur als eine Vielheit vor uns. Die Einheit, die auch sie besitzt, steht über den Vielen und hält sie als ihr Gesetz dadurch beisammen, dass sie die Vielen aufeinander wirken macht. Wir schreiben uns einen einzigen Leib zu, nicht viele, sehen aber in diesem Leib eine unzählbare Menge von selbständigen Körperchen.

Wie wir uns selbst als die Urheber von Wirkungen wissen, so besitzt auch das Natürliche die Macht zum Wirken in überraschender Grösse; aber die Weise seines Wirkens ist gebunden und völlig durch eine Regel fixiert, die vor dem Akt feststeht. Die Wirkungsmacht ist also nicht das Eigentum des Dings; dieses ist in seinem Wirken passiv; es wird wirken gemacht.

Während wir das Bewusstsein haben, besitzen die Dinge die Gedanken nicht als ihre eigenen Gebilde. Auch sie sind nicht leer von Gedanken und von der Vernunft nicht unberührt; denn sie sind erkennbar. Aber sie sind nur intelligibel, nicht intelligent, nur berechnet, nicht berechnend. Die Natur ist gedacht, während sie selbst nicht denkt.

Wegen ihres unverrückbaren Wirkens und der Stabilität der sie gestaltenden Gedanken steht die Natur als das Beständige und Starke vor uns; denn sie verharret in der Identität mit sich selbst und vollzieht ihre Aktionen unfehlbar. Gleichzeitig ist sie unbeständig, weil alle Verbände, die die

Natur stiftet, beweglich sind, da sie ihre Einheit nur durch Zusammensetzung erhalten und an der Kausalität und am Gedanken nur einen passiven Anteil haben. Daher findet in der Natur eine beständige Verschiebung statt; sie stiftet ihre Verbindungen und löst sie wieder auf.

Damit steht weiter in Zusammenhang, dass die Seinsweise der Natur eine andere ist als die, die wir inwendig besitzen. Nicht das Ineinander, sondern das Nebeneinander liegt hier vor; die Dinge machen durch Dehnung Räume voll und bestehen somit aus Materie. Zwar ist die Materialität nicht sofort mit der Natürlichkeit zu identifizieren, weil die Materie ein Produkt der natürlichen Prozesse und die Stofflichkeit ein Resultat der Kraft sein könnte. Aber geleugnet werden kann der Stoff nicht; er ist ebenso real als unser eigenes Selbst.

Obgleich unser Bild von den beiden Seinsweisen so verschieden ist, so finden wir dennoch beide in uns verbunden vor. Die Natur erfasst und bewegt uns; wir erfassen und bewegen die Natur. Wir sind ihrer Wirkung unterworfen und üben gleichzeitig Wirkungen aus auf sie.

Unsre Gewissheit Gottes erhält dadurch, dass wir diese Aussagen unsres Bewusstseins anerkennen, eine starke Befestigung. Einmal wird uns die Gewissheit, dass wir gewirkt und Kreatur sind, durch sie verdeutlicht und verstärkt. Zwar entsteht diese Gewissheit nicht erst hier, weil wir auch unser Innenleben nicht als unser eigenes Produkt besitzen.²⁵ Aber unsre Verbundenheit mit dem Leib und der Natur leistet uns vollends den Beweis dafür, dass wir nicht unsre eigene Schöpfung sind; denn etwas Fremdes, das nicht zu unsrem Sein gehört und das wir nicht begreifen, noch weniger hervorbringen, ist dennoch ein stetiges Element unsres Lebens. Dadurch, dass unsre Einigung mit dem Leib unser Wissen aufs spürbarste beschränkt, weil sie für uns ein undurchdringliches Geheimnis ist, gibt sie uns ein höchst wertvolles Wissen: wir sind regiert.

Sodann erweitert sich durch unsre Verbundenheit mit der Natur unser Machtbereich. Wir sind nicht nur unsrer selber bewusst und mächtig, sondern auch unsres Leibes und durch ihn einer Unendlichkeit von Dingen. Für unser Wirken sind uns Organe bereit; denn das von der Natur Hergestellte wird durch die Verbundenheit mit uns unser Mit-

wirker. Das Organ ist mehr als das Werkzeug, weil das Werkzeug keine eigene Aktion besitzt, sondern ausschliesslich durch den gestaltet und bewegt wird, der es benützt. Das Organ hat dagegen ein Eigenleben, trägt seine Formation in sich selbst und besitzt für seine Funktion ein ihm eignendes Gesetz, und in diesem Eigenleben, im Vollzug der ihm selbst eignenden Funktion, nicht gegen sie, sondern durch sie, steht es im Dienst eines höheren Akts und führt eine Wirkung aus, die nicht einzig in ihm begründet ist. Indem uns auch die Natur wahrnehmbar ist, umfasst unsre Welt der Qualität nach verschiedenes; ein Inwendiges und ein Auswendiges, ein Oberes und ein Unteres stehen vor unsrem Blick. Wir sind in ein Reich eingegliedert, in dem das Geben und Nehmen, das Herrschen und Dienen geschieht. Die Natur beherrscht uns und wir dienen ihr; wir beherrschen sie und sie dient uns. Dadurch sind uns die Denkformen verschafft, durch die wir uns unsre Beziehung zu Gott zu verdeutlichen vermögen. Wir haben über uns Gott, wie wir die Dinge unter uns haben, sind Organe Gottes, wie unsre Glieder unser Organ sind, mit einem Eigenleben, einem Selbstzweck, mit einem uns eingepflanzten Gesetz und doch die ausführenden Wirker eines höheren Willens und Zwecks.

Durch ihre räumliche Seinsweise gibt uns die Natur die Vorstellung der Unendlichkeit. Während wir uns im Selbstbewusstsein umfassen, lässt die Natur keine Grenzen zu. Wir können unser Raumbild nicht schliessen, weder im Grossen noch im Kleinen. Wir können es aber ebensowenig leer denken, sondern es ist uns als erfüllt gegeben. Auch das Bildungsvermögen, das die Individualisation hervorbringt, hat Unendlichkeit. Es gibt keinen letzten Ort, keine letzte Zahl, keine letzte Formation. Durch die Unendlichkeit, mit der wir verbunden sind, erhält der Kausalitätsgedanke, der uns nötigt, uns selbst als bewirkt und gestaltet zu bejahen, Erhabenheit. Unser Schöpfer ist der Schöpfer von Unendlichkeiten.

Aber nicht in der Unendlichkeit allein, sondern in der beherrschten, geordneten, geeinten Unendlichkeit besteht die Herrlichkeit der Natur. Sie zerfällt nicht fassungs- und grenzenlos in eine sich abstossende Vielheit. Dass das Unendliche gestaltet ist, sprechen wir in der Richtung auf das unendlich Kleine durch den Begriff Atom, in der Richtung

auf das unendlich Grosse durch den Begriff Welt aus. Wir fassen die Welt mit derselben inneren Notwendigkeit einzählig, wie wir vom einen Raum reden, nicht von vielen, obwohl wir ihn nicht schliessen können, und von der einen Zeit, nicht von vielen, nebeneinander ablaufenden Ereignisreihen, wenn wir sie auch nicht begrenzen können. Ebenso ist die Unendlichkeit der Produktionsmacht immer von Einheiten umspannt. Eine unendliche Variabilität stellt sich an allen Gebilden her; aber sie verharren innerhalb ihres Typus, der als Einheit diese unendlichen Möglichkeiten umfasst. Jeder Mensch ist eine nur einmal vorhandene Sonderbildung; allein wir alle sind nach einem Typus geformt.

10.

Die Bestreitung der Verbundenheit von Geist und Natur.

Wer sich nicht entschliessen kann, den uns gegebenen Bestand unsres Lebens anzuerkennen, kann das Innenleben als den festen Punkt betrachten, da es unmittelbar unsrem Wahrnehmen offen ist, oder die Wirklichkeit der Natur und Materie als die gesicherte Gewissheit beurteilen. In jenem Fall lehnt er die Aussenwelt, in diesem das Innenleben ab als Schein. Zu beiden Unternehmungen entsteht der Antrieb an derselben Stelle, daraus, dass uns das Wahrnehmen und das Wirken unbegreiflich sind. Wie soll der Sehakt zustande kommen, so dass wir ein ausser uns Seiendes wahrnehmen und denkend begreifen? Und wie soll unser Wille eine Kraft sein, die die Welt bewegt?

Lehnen wir den uns gegebenen Inhalt unsres Bewusstseins ab, indem wir unsre Welt bloss als Erscheinung behandeln, so verlieren wir nicht nur die Natur, sondern genau ebenso unser eigenes Ich. Ist die Natur Erscheinung, dann sind wir selbst nicht mehr, da wir keinen Vorgang in uns finden, der nicht durch die Zeit und den Raum bestimmt wäre. Nicht einmal der Solipsismus bleibt uns, nicht einmal die wahnsinnige Idee, dass ich allein existiere und das, was ich die Welt heisse, nur in mir vorhanden sei. Denn dieses »Ich«, in dem die Welt entstehen soll, ist uns nur lokalisiert in Raum und Zeit gegeben und nur in seiner Verbundenheit mit der Natur. Für eine Bevorzugung unsres Ichs vor unsrer übrigen Erfahrung liegt kein Grund vor;

vielmehr verweisen alle Gründe, die der Welt die Realität nehmen, auch unser Ich in das Reich des Scheins. Damit endet notwendig für uns auch Gott. Es gibt keinen Gott für den, der nicht existiert. Und zu dieser Welt- und Selbstvernichtung sollten wir uns deshalb entschliessen, weil wir keine Erkenntnistheorie herstellen können? Dass wir eine solche begehren, ist lediglich rationalistischer Dünkel, der statt das zu denken, was wir denken können, nach dem Un erreichbaren greift. Gleichzeitig beruft uns der uns gesetzte Verlauf unsres Lebens beständig zur Tat und überlässt sie nicht unsrer Willkür, sondern gibt uns Gesetze, die unser Handeln von uns fordern. Wer die Welt leugnet, weil er nicht begreift, wie er sie sieht, reisst auch die ihm auferlegte Verpflichtung entzwei.

Wir bedürfen die Erfüllung der rationalistischen Wünsche nicht, um den Lebensakt zu vollziehen, bedürfen keine Theorie des Sehens, um zu sehen, keine Erkenntnistheorie, um zu wissen, keine Theorie des Handelns, die uns zeigt, wieso es möglich sei, dass wir auf unsre Glieder und daher auch auf die Dinge wirken, um unsren Leib zu brauchen. Diese Vorgänge sind uns als geschehende gegeben und mit ihrer Wirklichkeit ist uns ihre Möglichkeit bezeugt, wenn auch nicht erklärt. Das uns Gegebene haben wir zu bejahen; wer sich dessen weigert, zerstört sich selbst.

Häufig erwartet man von der Skepsis, die die Natur zur Erscheinung herabsetzt, eine religiöse Hilfe; sie ist zur Apologetik benützt worden; in diesem Gedankengang liege ein Schutz gegen die unser Innenleben bedrohende Obmacht der Natur.²⁶ Da aber diese Skepsis den ganzen konkreten Inhalt des Lebens entwertet, nötigt diese Apologetik die Frömmigkeit zur Flucht in ein unbekanntes Jenseits, und wenn sie erklärt, sie ahne dieses, ja sie fühle es sogar in geheimnisvollen Stimmungen, so besitzt sie für ihre Stimmungen doch nur ein einziges Ausdrucksmittel, die Rhetorik der Phrase, da sie nicht mehr denken und nicht mehr wollen kann, weil wir nur mit den uns gegebenen Vorstellungen zu denken und zu wollen vermögen. Diese Apologetik fällt darum notwendig in eine verstimmte Kritik gegen die Geschichte und gegen die durch sie uns gewährte Gewissheit Gottes, da ja die ganze Geschichte der Welt des Scheins angehört und uns also nirgends vor das göttliche Wirken

stellen kann. Folgerichtig sind ihre Vertreter Individualisten, weil das unfassliche Etwas, das hier als »Religion« beschrieben wird, keine Gemeinde, sondern nur religiöses Eremitentum erzeugt.

Das entgegengesetzte Unternehmen, das den Naturprozess als die uns gewisse, aber auch als die einzige Wirklichkeit bejaht, gefährdet die Richtigkeit unsres Denkens ebenfalls dadurch, dass es dem gegebenen Bestand unsres Lebens die Anerkennung versagt und die Reduktion des Innern auf das Äussere, des Geistigen auf das Körperliche so herstellt, dass uns die im Bewusstsein sichtbare Ichheit genommen wird. Wird gesagt: das Denken sei eine Funktion des Gehirns, so mag damit eine in gewissen Grenzen gültige Wahrheit ausgesprochen sein, da die Tätigkeit des Gehirns bei der Bildung unsrer Gedanken irgendwie mitbeteiligt sein wird. Die Frage ist aber die: lässt uns der Theoretiker noch das Denken oder leugnet er es uns ab? Die vielen im Leib oder speziell im Gehirn verbundenen Wesen sollen die Einheit der Person erzeugen; behalten wir noch unsre Einheit oder ist sie uns genommen? Der Naturprozess erzeuge unser Handeln; bleibt der Vorgang noch unsre Handlung oder wird uns bloss ein Naturprozess ohne Willen zuerkannt? Wenn die Reduktion des Menschlichen auf das Natürliche das Menschliche leugnet, dann ist Gott wieder für uns verschwunden aus demselben Grund, weshalb er für den untergeht, der sich nur eine Erscheinung heisst, weil mit dem Menschen auch die Religion zu Ende ist.

Auch für die Beschreibung des Menschen als einer Ansammlung von Naturprozessen wird lebhaft ein religiöser Wert in Anspruch genommen, der uns über alles bisher Erreichte emporführe. Nirgends sonst sei die Gottesidee so rein, als wenn wir Gott mit der den Naturprozess erzeugenden Kraft identifizierten, und nie das Verhältnis des Menschen zu Gott so gesichert und durchsichtig wie dann, wenn wir uns als das Gebilde der alles formenden Natur verständen. Der feste Anschluss an die Natur schützt in der Tat gegen hoffärtige Verbildungen. Allein mit der Hingabe an den Naturtrieb ist die Lösung unsrer Aufgabe deshalb noch nicht gesichert, weil wir den Naturtrieb nur so kennen, wie er mittelst unsres Denkens in unsrem Bewusstsein und in unsrem Willen ist. Es ist nicht die ausser uns stehende, sondern die in uns

sich offenbarende Natur, an die jene Hingabe erfolgt. Damit ist aber die Gefahr gegeben, dass wir uns an die Unnatur hingeben, an eine durch unser verkehrtes Verhalten entstellte und zerrüttete Natur. Auch wenn wir für den Naturprozess nur den Unterschied zwischen Krankheit und Gesundheit zulassen, so ist uns schon dadurch die ernste Selbstbesinnung zur Pflicht gemacht, da dieser Unterschied auch unser Denken und Wollen in ein krankes und in ein gesundes Denken und Begehren zerlegt. Das Kranke ist aber ebenso natürlich, ebenso naturgesetzlich bestimmt als das Gesunde. Mit der Formel Hingabe an die Natur ist uns der Massstab nicht gegeben, der uns vor der zerstörten Natürlichkeit schützt. Sie kann uns nur vor Verirrungen behüten, die aus der Verleugnung der Natur entstehen; es treten solche aber auch durch die Hingabe an die Natur ein und diese werden durch die Formel: Gott sei nichts als die Naturkraft, nicht nur nicht abgewehrt, sondern erzeugt.

11.

Die durch die Natur uns bereitete religiöse Gefahr.

Da in uns Geist und Natur vereinigt sind, so haben wir in uns zwei Reihen von Vorstellungen, die durch den Naturprozess uns gegebenen, das Sinnliche, und die aus dem Innenleben stammenden, das Geistige; ebenso treten zwei Reihen von Begehungen in uns hervor, sinnliche und geistige. So oft zwei Kräfte uns bewegen, wird die Einigung zwischen den verschiedenen Vorgängen nur dadurch hergestellt, dass eine Über- und Unterordnung zwischen ihnen bewirkt wird, durch die sie zu einer einträchtigen Aktion verbunden werden. Damit ist uns die Möglichkeit der Verirrung gegeben, indem wir die verschiedenen Funktionen trennen oder vermengen, anstatt sie zu einen, und das miteinander zu Verbindende vereinerleien oder entzweien. Solche Störungen treffen aber nicht nur unser Verhalten gegen die Natur und unsren Verkehr miteinander, sondern auch unser denkendes und wollendes Verhalten gegen Gott. Wir finden daher in der Geschichte beständig Zersetzungen und Entartungen des Gottesbewusstseins, zu denen die Vermengung von Geist und Natur oder ihre Zertrennung den Anlass gab. Beides, die Konfusion und die Separation, sind der Gegen-

satz zur Einigung; beide Vorgänge sind durch eine kausale Beziehung miteinander verbunden und erzeugen sich gegenseitig.

Zur Vereinerleung von Natur und Geist kann uns die Bewunderung bringen, die wir der Natur geben müssen. Ihre Unendlichkeit versetzt uns in ein nicht endendes Staunen. Die Sicherheit ihrer Akte ergibt ein unbedingtes Vertrauen zu ihren Leistungen. Die Festigkeit unsrer Verbundenheit mit ihr macht uns deutlich, dass wir an ihr die Bedingung unsres Daseins haben. Ist somit nicht das, was sie uns gibt, das Erste, das Produktive? So entsteht ein Denken und Wollen, das sich nach unten senkt, zum Niedrigsten als zum Ersten, zum Einfachsten als zum Wirksamsten. Wir machen einen Urstoff, der die Möglichkeit zu allen Bildungen in sich trägt, eine Urkraft, die in allem Geschehen sich nur modifiziert, zu unsrem Gott.

Auf die besondere Art des inwendigen Lebens dabei zu verzichten, wird uns auch dadurch nahegelegt, dass in der Natur nicht bloss die Bedingungen unsres Lebens, sondern auch die unsres Sterbens liegen. Der Naturprozess tötet uns. Dadurch verbindet sich mit der Bewunderung der Natur ein Nichtigkeitsgefühl im Blick auf uns selbst, das uns die Preisgabe des Geistigen zugunsten des Natürlichen als richtig darstellt. Ist das, was wir Gedanken und Willen heissen, mehr als ein leichter Schaum, der den Ozean des unendlichen Stoffs und der ewig sich selbst gleichen Kraft an der Oberfläche umspielt? ²⁷

Immer muss aber unser Denken zum Phänomen des Lebens hinaufsteigen, ohne das ja unsre Betrachtung der Natur überhaupt nicht vorhanden wäre. Wie dies geschehen kann, scheint uns die Natur selbst zu zeigen, indem sie uns Entwicklungen vorführt, jene zusammenhängenden Funktionsreihen, durch die aus dem Samen die pflanzlichen und tierischen Gebilde ihre Vollendetheit gewinnen. Der Überblick über unsren eigenen Lebenslauf macht uns ja dasselbe Phänomen sichtbar. Übertragen wir diese Vorstellung auf das Weltganze, so scheint uns gezeigt zu sein, wie wir dem Kausalitätsgedanken genügen, ohne über die Natur hinauszuschauen, und haben uns damit die Möglichkeit verschafft, nur das, was der Natur zu Grunde liegt, für Gott zu halten.

Nicht nur dem Denken, sondern auch dem Empfinden und Begehren verschafft diese Theologie wohlthuende Resul-

tate, dem Denken, weil wir ja im Denken beständig nach Einheit streben und diese durch die sich selbst entwickelnde Urkraft gegeben scheint, dem Begehren, weil es eine uns erfreuende Aussicht ist, dass der Weltprozess sich zu höherer Lebendigkeit emporhebe und reichere Bildungen aus den niederen schaffe.

Hier haben wir zwischen den naturwissenschaftlichen Einzelfragen und der Gottesfrage zu unterscheiden. Wie weit die Naturprozesse mit der Bewegung eines Organismus vom Keim zur Reife vergleichbar sind, ob die Bildung der pflanzlichen und tierischen Typen eine Analogie mit der Bildung des einzelnen Organismus aus dem Keim besitzt, so dass die sämtlichen Pflanzen- und Tierformen je aus einem Stamme wuchsen, ob auch der Mensch in Angliederung an gewisse Tierformen in diese Bildungsreihe einzureihen ist, darüber steht die Entscheidung bei der Beobachtung. Dem Urteil des Theologen untersteht an dieser Theorie nur das, was an ihr selbst Theologie ist, und sie wird zur Theologie, wenn sie die Entwicklung als den einzigen und ganzen Vorgang beschreibt, durch den alles, was ist, und wir mit unsrem ganzen Wesen die Erklärung erhalten. Diese Verheissung kann der Entwicklungsgedanke nur dadurch zu erfüllen suchen, dass er Natur und Geist phantastisch vermengt.

Entwicklungen kennen wir an den Organismen nur so, dass der Ausgangspunkt der Bewegung selbst schon der Endpunkt einer solchen war und daher einen unendlichen Reichtum von Kräften in sich aufgespeichert hat, die das Erzeugnis der vorangehenden Prozesse sind. Der Same ist zunächst das Letzte, in dem der organische Prozess sein Ziel hat, und darum weil er ein Letztes ist, wird er auch wieder ein Erstes. Sodann entsteht hier die Bewegung nie allein aus der Triebkraft des Samens, sondern nur in ihrem Zusammenwirken mit der Fülle kausaler Faktoren, die auf ihn einwirken. Soll wirklich der Weltprozess eine Entwicklung sein, so müssen wir beides wegdenken, sowohl die Bestimmtheit des Samens als die Kooperation der sein Wachsen und Reifen bedingenden Umgebung. Damit zerrinnt aber der Gedanke Entwicklung in eine leere Phrase. Entweder hat das den Anfang bildende Reale die die Welt gestaltenden Kräfte schon in sich, mit Einschluss ihrer Unendlichkeit, ihrer Erkennbarkeit und Zweckmässigkeit bis hinauf zum erkennenden und wollenden

Geist; dann heisst dieses Urreale mit Fug und Recht Gott. Oder es ist noch ein Einfaches, Unbestimmtes; woher kommt ihm dann der Bildungstrieb, die Bewegung zum Höheren? Daher, weil ihm die Phantasie des Theoretikers das beilegt, was wir an uns selbst kennen, nämlich Willen. Und wie entsteht aus dem Niederen ein Höheres? Nur deshalb ist uns dieser Gedanke möglich, weil wir der hier angesetzten Kraft das zuschreiben, was wir in uns selbst kennen, die vorschauende Intelligenz, die Zwecke setzt.

Gefährlich ist der Entwicklungsgedanke wegen der ihn begleitenden Neigung, das Höhere zugunsten des Niederen zu leugnen und jenes auf dieses zurückzuführen, so dass es nur das verschleierte Untere sein soll; der Mensch sei eben doch nur ein Tier, das Lebendige doch nur ein Totes, die Kraft doch nur eine träge Masse. Wird wirklich in der Entwicklung etwas Neues, dann ist das Mysterium, vor dem jede Erklärung versagt, wieder da; wir stehen aufs neue vor dem Wunder der Kreation. Will die Theorie dies vermeiden und führt sie deshalb wirklich das Obere auf das Untere zurück, dann haben wir auch keine Entwicklung mehr, sondern nur den Schein einer solchen, während nichts als das Spiel derselben Kräfte vor sich geht.

Soll der Entwicklungsgedanke, wie er durch das Wachstum der Organismen uns gegeben ist, für die Welt gelten, so brauchen wir notwendig eine über dem zu Entwickelnden stehende Kausalität, eine begabende und hebende Macht, die das Niedere ins Höhere emporhebt und der ganzen Reihe von Bewegungen ihr Gesetz gibt. Der Entwicklungsbegriff kann den Gottesgedanken so wenig verdrängen, dass er nur durch diesen überhaupt Sinn bekommt und haltbar wird.

Mit der Bejahung Gottes ist uns die Möglichkeit gegeben, die Unterschiede, die die Welt uns zeigt, anzuerkennen, ohne dass sie in zusammenhangslose Antithesen zerfällt, sondern so, dass die genetischen Linien von unten nach oben, von oben nach unten laufen. Indem wir 'den Letzten kennen, der der Erste ist, wissen wir auch, warum es Entwicklung gibt, deshalb nämlich, weil die Natur der Kooperation dessen nicht entbehrt, der sie wirkt und dem sie, nachdem sie gewirkt ist, als Mittel für sein Wirken dient.

Auch die Entzweiung von Natur und Geist ist in der menschlichen Geschichte eine wirksame Quelle religiöser Ver-

wirungen. Diesem Gedankengang erscheint die Natur als das Geistlose, Widergöttliche, was verachtet und bestritten wird. Das Bewusstsein um den Wesensunterschied zwischen den beiden Lebensstufen wird unterstützt teils durch die physische Opposition der Natur gegen uns, die uns tötet, teils durch die Beobachtung des ethischen Zwiespalts, den wir deshalb in uns finden, weil wir unsren Willen als schlecht zu verneinen haben, obwohl er mit dem natürlichen Bestand unsres Wesens kausal verflochten ist. Zum religiösen Dualismus kam es in der Geschichte immer dadurch, dass die ethische Antithese mit der physischen verschmolzen worden ist.

Die Ausgestaltungen dieses Gedankens in fertige Systeme haben keine grosse geschichtliche Macht erlangt. Dagegen sind dualistische Tendenzen immer in uns erweckbar und eine stetige Gefahr.²⁸ Bei denjenigen religiösen Vorgängen, die man Schwärmerei und Fanatismus nennt, ist häufig die Unterscheidung zwischen dem, was als natürlich, und dem, was als göttlich gilt, zum Streit verschärft, so dass die Bejahung Gottes durch die Verneinung der Natur, die Bekehrung zu Gott durch die Zerstörung oder doch durch die Verachtung der Natur erreicht werden soll. Dann gilt ein natürlich bestimmtes Denken und Wollen als unförmig und ungöttlich und als das Merkmal des göttlichen Wirkens gilt Naturwidrigkeit.

Diese Tendenzen sind falsch, weil sie sich revolutionär gegen den gegebenen Bestand unsres Lebens kehren, und sind aus demselben Grund abzuweisen, der uns den Streit gegen unsere persönliche Lebendigkeit untersagt. Weder im Denk- noch im Willensakt ist uns etwas anderes gegeben als die Verbundenheit von Natur und Geist. Das Denken sinkt in sich zusammen ohne die Sinnesfunktion, ebenso der Wille ohne die durch die Natur uns gegebenen Triebe. Da uns unser Anteil an der Natur ebenso deutlich wie unser geistiges Wesen gegeben ist, so ist er mit demselben Ernst von uns anzuerkennen. Dies geschieht dadurch, dass wir die Bejahung der Natur in die Bejahung Gottes aufnehmen und ihn als den Schöpfer der Natur vor Augen haben. Damit ist die Freiheit des Geistigen vom Naturprozess begründet, dagegen uns die Lösung von ihm untersagt. Die Begriffe frei und los bezeichnen nicht dasselbe Verhalten. Was aus der Vermengung und Bindung durch ein anderes heraus-

gehoben ist und zur Entfaltung seiner Kraft gelangt, ist ihm gegenüber frei geworden; deswegen bleibt die Beziehung, die die Wechselwirkung zwischen ihnen stiftet, dennoch in voller Kraft. Wir haben in unsren geistigen Funktionen vom Naturvorgang frei zu werden; das bedeutet: wir haben unsre geistigen Akte nach ihrem eigenen Gesetz zu ihrem eigenen Zweck zu vollziehen. Dass wir aber für sie stets die Mitwirkung der natürlichen Prozesse bedürfen, bleibt eine ohne Weigerung von uns zu ehrende Wirklichkeit.

Soweit ein Kampf zwischen der Natur und dem Geist in uns vorliegt, haben wir an ihm das Merkmal unsrer Abnormität. Die religiösen Dualismen verewigen unsere Schwachheit und Zerrüttung und tragen damit in den Gottesgedanken eine Beschränkung hinein, die Gott selbst der Abnormität aussetzt.

Sowohl wenn wir Schutz gegen die Vermengung von Natur und Geist bedürfen, als wenn wir uns vor ihrer Entzweiung zu bewahren haben, ist der kanonische Wert der Bibel und im besondern des Christus aufs dankbarste anzuerkennen. Die Schrift bleibt ebensoweit von der Naturlosigkeit wie von der Naturwidrigkeit entfernt. Ein Versinken in den Naturprozess, bei dem wir nur noch das Tierische an uns ehren, ist schriftwidrig, ebensosehr aber eine Geistigkeit, die der Natur die Würde der Kreatur Gottes nimmt. Jesus weiss sich nicht als den Sohn der Natur, sondern als den Sohn Gottes, dies aber im Fleisch.

12.

Raum und Zeit.

Der Raum und die Zeit sind uns gegeben, somit nicht als blosse Anschauungsformen zu entkräften, sondern als die uns gesetzte Seinsweise zu bejahen. Durch den uns gegebenen Ort und die uns gesetzte Zeit ist unser ganzer Lebensakt bestimmt. Das uns angewiesene Wo bestimmt auch das Wie unsres Daseins; die Lokalisation formt unser Erleben und Wirken und gibt uns unser Gesetz. Da wir unser Leben nur im Raum und in der Zeit haben, haben wir auch den Gottesgedanken auf Raum und Zeit zu beziehen, indem wir den Kausalitätsgedanken auf sie anwenden: der, der uns gemacht hat, ist der uns Raum und Zeit Ge-

während. Damit ist auch die Erkenntnis gewonnen, dass Gott nicht wie wir im Raum und in der Zeit die Bedingungen seines Lebens habe, da wir ja samt diesen seine Kreatur sind. Aber der negative Gedanke, dass Gottes Merkmal die Unräumlichkeit und die Unzeitlichkeit sei, hat nur zusammen mit der positiven Aussage Wahrheit, dass Gott uns in den Raum und in die Zeit versetzt und der uns räumlich und zeitlich Lokalisierende ist.

Indem wir in Gott den Schöpfer des Raums erkennen, sind wir nicht im Besitz einer Raumtheorie, die die Entstehung des objektiven Raums und weiter unsres Raumbilds begreiflich zu machen wüsste. Nur das Eine ist uns damit gegeben, dass das dumpfe Staunen getilgt ist, mit dem wir unser Raumbild und seine mit der Welt uns verbindende Kraft als dunkles Rätsel empfinden. Aus diesem Staunen erwächst die Versuchung zu den rationalistischen Gewalttaten, die in der Weltverneinung enden. Indem wir erkennen, dass der Raum in uns und ausser uns durch Gott begründet ist, verwandelt sich das ratlose Staunen in Bewunderung.

Die Zeit ist nicht nur die Daseinsform der Aussenwelt, sondern ist an unserm Innenleben ebenso sichtbar. Sie entsteht durch eine Sperrung zwischen der Kausalität und ihrem Effekt. Das Geschehen dehnt sich; seine Glieder sind zu einer Sukzession auseinander gezogen. Ein Zwischenraum tritt zwischen den Anfang und das Ende, zwischen das Wirken und seinen Erfolg. In der inwendigen Lebensbewegung macht sich die Zeit besonders fühlbar, weil hier die Dehnung nicht durch den Raum verursacht und doch nicht überwindbar ist.

Die Zeitlichkeit wirkt beständig als Hemmung auf unsren Lebensakt; es wäre aber ein unfertiger Gedanke, wenn wir nur auf die Schwäche, die sie uns bereitet, achteten. Denn die Gewährung der Zeit ist eine Gnade. Das Ende ist vom Anfang zu unsern Gunsten entfernt. Das hat dann sofort die grösste Bedeutung, wenn die Anfänge abnorm sind und Unseligkeit begründen. Dann gewährt uns die Zeit, dass diese Anfänge wieder getilgt werden können, weil sie nicht sofort zu ihrem Ende gelangen und damit Unbeweglichkeit gewinnen. Es ist nicht bloss eine Phrase, dass die Zeit heile, weil sie die Voraussetzung zu dem ist, was wir mit dem Begriff Entwicklung umfassen. Sie lässt Neubildungen

zu, die den gegebenen Bestand überschreiten, und gewährt uns darum auch den Raum zur Umkehr und ist die uns offen gelassene Möglichkeit zur Wiedervereinigung mit Gott.

Hat die Zeit ihr Merkmal in der Sukzession, so besitzt die Ewigkeit ihr Merkmal in der Gleichzeitigkeit des Wirkens und des Gewirkten, des Akts und seiner Frucht. Sie bedeutet die Wegnahme aller Hemmungen und Sperrungen, die unsre Akte dehnen. Der Gedanke ist uns ebensowenig schlechthin leer, als es der Begriff Unräumlichkeit ist. Auf den Grundakt unsres Lebens, das sich selbst Fassen im Bewusstsein, ist das Zeitschema nicht mehr anwendbar. Wir kennen das Ich nicht zuerst als Schauendes, dann als Geschautes, dann als seiner Einheit sich Bewusstes; wir sind dies simultan. Dadurch ist es uns ermöglicht, einen deutlichen Gedanken mit dem Satz zu verbinden, der Gottes Leben als ewig beschreibt und damit die Unterbrechungen und Zwischenräume aus ihm entfernt. Eine Verflüchtigung des Gottesgedankens in eine Abstraktion entstände durch den Ewigkeitsgedanken nur dann, wenn wir mit der Zeit auch die Funktionen, die unser Leben bilden, das Denken, Wollen und Wirken beseitigen müssten. Aber diese Akte entstehen nicht durch die Zeit, haben sie vielmehr als ihre Form oder ihr Attribut an sich. Mit dem Wegfall der Zeit sind aus ihnen die Hemmungen entfernt, die sie in uns unfertig machen.

Es lässt sich auch die Formel brauchen: das Ewige sei Gegenwart, während die Zeitlichkeit mit dem seltsamen Geheimnis behaftet ist, nie wirklich eine Gegenwart zu haben, sondern uns immer entweder in die Zukunft, die noch nicht ist, oder in die Vergangenheit, die nicht mehr ist, schauen heisst. Wir schweben beständig zwischen dem, was war, und dem, was sein wird, während die Mitte, das Jetzt, keinen Bestand gewinnt. Die Ewigkeit ist das echte Jetzt, das nicht erst kommen muss und nicht mehr geht.

Dass Gott in seinem Denken und Wollen der die Zeit Begründende und Gewährende ist, drücken wir durch die Gedanken des Vorwissens (Prognose) und Vorbestimmens (Prädestination) aus. In diesem »Vor« liegt die Anweisung der bestimmten Stelle im Ablauf der Zeit. Das göttliche Denken hält den Weltprozess im Ganzen wie die Lebensgeschichte des Einzelnen auseinander nach einem Mass, das

er ihnen setzt, so dass ihre Resultate noch aufgehalten sind, uns zur Begrenzung als Merkzeichen, dass wir regiert sind, und wiederum für uns als Gnade als Merkzeichen, dass uns die Erlösung und Vollendung noch offen gehalten sind.

13.

Das Göttliche in der Natur.

Wenn wir durch eine Abstraktion die an der Natur uns sichtbare Unendlichkeit für sich isolieren, uns den nicht schliessbaren Raum als leer und die nicht zu schliessende Bewegung als endlosen Wechsel vorstellen, dann erschreckt uns die Natur, weil sie so nur ein Nichtigkeitsgefühl erzeugt, das uns in diese leere Unendlichkeit wie in ein Grab hinunterzieht. Aber so ist uns die Natur nicht gegeben. Wir haben den Raum nur als erfüllten, durch Kräfte erzeugten und beherrschten vor uns und kennen den nicht endenden Wechsel nur gebändigt zu bestimmter Gestaltung. Dadurch wird aus der Unbegrenztheit der Natur ein Zeugnis der göttlichen Herrlichkeit, weil sie uns die Unerschöpflichkeit des göttlichen Schaffens enthüllt.

Eine Verhüllung Gottes bewirkt die Natur, weil sie ein Anderes ist als er, und dass sie dies ist, ist dadurch offenkundig, dass sie ein Anderes ist als wir selbst. Wir finden darum, wenn wir nur von der Natur die Bezeugung Gottes verlangen, nie den Gott, den wir als persönliche Wesen brauchen, nie den Gott, mit dem wir denkend und wollend in Gemeinschaft stehen. Aber dieses Verfahren, dass wir uns nur an die Kräfte und Gebilde der Natur wenden, damit sie uns Gott weisen, ist nicht normal. Für uns sind wir selbst die nächste Kreatur Gottes, sind selber die ersten, die den Beruf haben, seine Zeugen zu sein und ihn zu offenbaren. Wie kann der Mensch, wenn er in sich selbst von Gott nichts vernimmt, erwarten, Tiere und Steine heilten seine Gottlosigkeit? Der in sich gegen Gott verschlossene Mensch hat an der Natur notwendig bloss die Verhüllung Gottes; sie wird ihm zum Surrogat für Gott und eben damit dient sie einem von Gott ihr gesetzten Zweck und richtet seinen Willen aus.

Unter dem Eindruck, die Natur schaffe die religiöse Schwierigkeit, weil sie Gott verhülle, sind die Theorien ent-

standen, die nach der Lückenhaftigkeit der Natur fragen, um aus ihr die »Notwendigkeit« Gottes zu erschliessen. Aber nicht, was der Natur fehlt, macht sie zur Offenbarung Gottes, sondern was sie ist und hat. Allerdings bezeugt sie Gott dadurch, dass sie unser Denken über den Naturprozess hinaufhebt und ein Oberes durchscheinen lässt, dem sie zur Versichtbarung dient. Aber dieses Höhere scheint nicht gleichsam durch einzelne Löcher hindurch, so dass wir uns darum bemühen müssten, diese Löcher in möglichst grosser Zahl zu entdecken, damit wir begriffen, dass die Natur sich selbst nicht genüge, sondern sie hat ein Geistiges in sich, das sie gestaltet und ohne das sie nicht ist und nie wirkt, und dieses Intelligible in der Natur macht sie zur Bezeugung Gottes.

Unser Intellekt wird in der Natur heimisch. Das ist das grosse Wunder, das ohne den Gottesgedanken nur ein dumpfes Staunen erzeugt.

Wir können die Natur zählen. Die Zahl ist aber ein Intelligibles. Nicht die schwingenden Atome zählen, sondern sie sind gezählt. Wir haben hier einen vollkommenen Intellekt vor uns; denn die Zahlen der Natur sind exakt; ihre Gleichungen sind nicht nur annähernd richtig, sondern vollkommene Kongruenzen. Allerdings werden wir auch hier der Begrenztheit unsers Erkennens inne. Denn die Zahlen, mit denen wir die Natur messen, sind künstliche, nach willkürlichen Masstäben, dem Erdumfang und Ähnlichem, bestimmt. Was als echte Zahl, als wirkliche Einheit der Ordnung des natürlichen Geschehens zugrunde liegt, ist uns unbekannt. Dass wir aber in der Natur überall auf gültige Zahlen stossen, ist gewiss. Wäre sie nicht gezählt, so richteten wir mit unsren provisorischen, künstlichen Zahlen nichts aus.

Eine zweite intelligible Macht in der Natur ist das Gesetz; d. h. die Wirkungsweise der natürlichen Agenten ist bestimmt und bleibt sich gleich. Die Relationen zwischen dem Wirkenden und dem Gewirkten sind fixiert. Es entsteht ein Aberglaube, wenn wir die Gesetze über den Naturprozess hinaufhalten, als ob sie gleichsam von aussen die Dinge zögen und regierten; so schaffen wir mit Realität ausgestattete Abstraktionen, Götter, die nichts sind als Kinder unsrer Phantasie. Aber gerade dadurch, dass die Gesetzmässigkeit das dem Vorgang selbst immanente Merkmal ist, ist gesichert, dass alles Natürliche durch eine über ihm stehende,

die ganze Natur umfassende Kausalität gestaltet ist. Der Stoff macht keine Gesetze.

Ein drittes Intelligibles ist der Typus. Eine Vielheit von Wesen und Vorgängen ist zu einem Ganzen vereint, bei dem die Einzelnen als Glieder aufeinander und auf das Ganze bezogen sind. Teil und Ganzes sind intelligible Relationen. Der Typus verbindet nicht nur die einzelnen Teile eines Individuums zu einem Ganzen, sondern vereinigt wieder die Individuen selber zu grossen Gruppen. Die Typik lässt sich weiter nicht nur auf Vorgänge zurückleiten, die sich im Einzelwesen zutragen; vielmehr sind seine Relationen zur Umgebung dabei deutlich von eingreifender Wirkung. Die Arten sind ihrer Umgebung »angepasst«; d. h. die Relationen, die sich zum gesamten übrigen Geschehen herstellen, gestalten sie. Darin liegt die Aufforderung, die Typik auf das Ganze des Geschehens zu übertragen, wodurch wir zu den Vorstellungen Natur und Welt gelangen, mit denen wir eine Einheit denken, durch die alles Seiende und Geschehende aufeinander bezogen ist.

Der Typus führt zum Zweck hinüber. Ein solcher ist schon dadurch gegeben, dass das Einzelne in ein Ganzes eingefügt ist, zu einer vollendeten Gemeinschaft des Wirkens, die den Teil vom Ganzen, das Ganze vom Teil abhängig macht. Die »Ideen« oder »Formen« oder »Typen«, die die Dinge gestalten, werden durch die an ihnen geschehenden Prozesse hervorgebracht. Dass sie entstehen, ist der Zweck, der den ganzen Vorgang bestimmt. Da aber das Einzelwesen nur im Verkehr mit der übrigen Natur entstehen und bestehen kann, so greift die Zweckmässigkeit des Geschehens hinüber in das Ganze der Natur.

Aber erst dadurch, dass der Naturprozess mit unsrem inwendigen Leben verbunden ist, bekommt der Zweckgedanke seine volle Bedeutung. Nun erweist sich die Natur nicht nur dadurch als einen Zweck erfüllend, dass sie uns das Denken gewährt und durch ihre Verständlichkeit unsrem Verstand den Inhalt verschafft, sondern hier entstehen gleichzeitig auch Relationen zu unsrem Empfinden und Wollen. Die Natur spendet uns Glück in der reichen Mannigfaltigkeit von Sensationen, die aus ihr entstehen, und sie spendet uns Kraft; denn sie verschafft uns Begehungen und setzt diese wieder um in die vollzogene Tat.

Die Teleologie, die dadurch die Natur erhält, ist unendlich reich. Unser ganzes Wissen ist uns durch sie vermittelt, auch unsre Gotteserkenntnis; an unsrem ganzen Glück wirkt sie mit, nicht nur an dem, das eine sinnliche Basis hat, sondern auch an unsrer Freude in Gott, und unser ganzes Handeln ist uns durch sie ermöglicht. Sie setzt uns miteinander in Gemeinschaft und bewahrt unser Denken und Wollen in befestigten Resultaten auf, so dass wir als Einzelne wie als Gemeinschaft eine Geschichte haben. Auch unser auf Gott gerichtetes Handeln, alles, was unsren Gottesdienst bildet, geschieht mit der Hilfe der Natur. Bis zu unsren höchsten Gütern hinauf, bis zu dem, was wir die Vollendung der göttlichen Herrschaft heissen, bedürfen und empfangen wir ihren Dienst.

Der Kampf um den Zweckbegriff hat theologische Wichtigkeit. Klar ist zunächst, dass der Zweckgedanke nicht als Ersatz für die Beobachtung der wirkenden Faktoren dienen kann. Wenn das Resultat eines Vorgangs mit unsren Bedürfnissen zusammentrifft, so ist dasselbe dadurch noch nicht erklärt, noch nicht in seinem Hergang und Entstehen beobachtet. Aber dieses methodologische Bedenken, dass ein teleologisches Urteil die Beobachtung stören könne, weil wir an jenem mehr als an dieser interessiert sind, war nicht das Hauptmotiv, das den Kampf gegen den Zweck hervorgerufen hat. Dieses liegt vielmehr an der unzerreissbaren Beziehung des Zweckgedankens zum Gottesbegriff. Wird der Zweck als real anerkannt, dann liegt der kausale Faktor für die Natur nicht in ihr — sie denkt und will nicht — sondern in Gott.

Die Leugnung des Zwecks ist darum nicht möglich, weil unser eignes Handeln mit Einschluss unsres Denkens notorisch durch den Zweckgedanken bestimmt ist. Es geschieht eines Resultats wegen und ist so geordnet, wie es ist, damit das Resultat entstehe. Wir ordnen es in unsren freien Aktionen selber so, und dem von uns gestalteten Gedanken gehorcht die Natur. Es ist aber unmöglich, die Verneinung des Zwecks, wenn sie einmal für die Natur gelten soll, plötzlich beim Menschen wieder zurückzunehmen. Ist irgend ein Geschehen zweckmässig, so ist die Bezogenheit der Naturvorgänge auf Zwecke bewiesen, wobei uns über den Umfang dieser Beziehung nur die Beobachtung Auskunft geben kann.

Soll der Zweck zu den Illusionen gerechnet werden, dann muss das menschliche Handeln ebenso vollständig von jeder Zweckmässigkeit getrennt werden wie ein physikalischer Prozess. Damit ist aber wieder der Verzicht auf das menschliche Leben vollzogen und die Verneinung Gottes wird mit der Selbstverneinung erkaufte. Auch der Begriff »Wissenschaft« ist damit aufgegeben; denn das Denken ist ein einem Ziel zustrebender Akt, der zerfällt, wenn es überhaupt keine auf Ziele hingewendete Bewegungen gibt. Die Erwägung, vielleicht sei nur das inwendige Geschehen nach Zwecken geordnet, ergibt keine Hilfe, weil es keine seelischen Vorgänge gibt, für die die leiblichen Prozesse unnötig sind²⁹.

Wie ein Naturvorgang teleologisch geordnet sein kann, wie sich in der Bildung eines Organs die Rücksicht auf das Ganze durchsetzt, von dem es doch nichts weiss, wie die Korrespondenz zwischen dem Akt und seiner Wirkung so geordnet wird, dass der Empfänger der Wirkung durch sie das erhält, was er bedarf und worauf er wartet, das sind undurchdringliche Geheimnisse. Deshalb aber, weil sie für uns undurchdringlich sind, ihre Wirklichkeit zu bestreiten, ist ein rationalistischer Angriff auf die Natur, zu dem sie niemand veranlasst, weil ihre Mechanik mit ihrer mathematischen Bestimmtheit und Gesetzmässigkeit das Gestaltetsein der Natur durch den Intellekt ebenso deutlich beweist und die geheimnisvolle Undurchdringlichkeit ebenso besitzt wie ihre Teleologie.

Die Forderung, dass der Zweck, wenn er gelten soll, überall aufzuzeigen sei, ist wie jedes Verlangen nach Allwissenheit Unvernunft.³⁰ Nie ist das Unbekannte die Widerlegung des Erkannten. Wer sich mit dem, was er nicht weiss, den Zweifel an dem, was er weiss, bereitet, ergibt sich der Skepsis mit Willen. Selbst wenn die Natur für uns nur an einer einzigen Stelle eine deutliche teleologische Relation aufwiese, so wäre ihre Fähigkeit, Zwecke zu verwirklichen, konstatiert. Nun gibt uns aber die Erfahrung beständig ungezählte nach teleologischen Gesichtspunkten geordnete Ereignisse. Jeder Akt des Sprechens, Sehens usf. besteht aus unzähligen Ereignissen, die durch einen Zweck so aneinandergefügt sind, wie es zur Erzielung eines gewollten Resultats notwendig ist.

Der Einwand, unsre Teleologie sei anthropomorph, sagt

etwas Selbstverständliches; sie ist es in demselben Sinn, wie unsre Mathematik und Mechanik anthropomorph sind, da wir überhaupt keine andern Arbeitsmittel haben als die, die uns durch unsre innere Organisation gegeben sind. Aber auch mit der aus unsrem Raumbild geschöpften Raum- und Zahlenlehre berechnen wir die Natur. Dies freilich ist deutlich, dass uns die Beobachtung teleologischer Beziehungen um so schwerer wird, je mehr wir uns von uns selbst entfernen. Das erste Arbeitsfeld ist für die teleologische Erkenntnis die Weise, wie die Natur mit unsrem Lebensakt in Verbindung steht, ihr erstes Resultat Gesundheitslehre im weitesten Sinn des Worts.

Als zweckwidrig beurteilen wir diejenigen Vorgänge, die unser Begehren und Empfinden verletzen. Einen andern Masstab, um das Zweckwidrige vom Zweckmässigen abzugrenzen, als unsren Willen haben wir nicht. Dass aber dieser das Weltgesetz sei, dem die Natur zu gehorchen habe, wäre eine eitle Einbildung. Ein Vorgang, der unsren Willen durchkreuzt und somit für uns zweckwidrig ist, ist deshalb noch keineswegs ohne Zweck. Es kann sehr zweckmässig sein, dass unser Wille vereitelt wird. Auch die Übel können teleologisch Grosses leisten und es gehört mit zum Beruf der Natur, zu bewirken, dass wir sterben.

Was für uns zwecklos ist, nennen wir Zufall. Dass er mechanisch vollständig begründet ist, bleibt unbestritten. Gesagt wird durch den Begriff nur, dass der Vorgang in keiner Beziehung zu unsrem Willen steht, weil er weder fördernd noch hindernd in unsren Lebensakt eingreift. Damit, dass unsre teleologische Einsicht begrenzt ist, ist auch die Frage, ob und wo wir Zufälliges erleben, unsrer Beurteilung entzogen. Wir wissen nicht, wie weit dem Naturprozess eine Selbständigkeit zukommt, die sein Resultat zum Verlauf unsres Lebens nicht in Beziehung setzt.³¹ Völlig gewiss ist, dass wir uns im Urteil über die Zufälligkeit oder Zweckmässigkeit der Ereignisse beständig täuschen, da erst der Fortgang des Geschehens uns darüber ein Urteil ermöglicht. Weiter ist deutlich, dass Vorgänge, die für uns ein Zufall bleiben, gleichzeitig in andrer Richtung teleologisch geordnet sind und dass die zweckvollen Beziehungen, die zwischen der Natur und unsrem Lebensakt bestehen, verbürgen, dass auch der Bereich des Zufalls durch ein teleo-

logisches Gesetz umschrieben ist. Ohne dieses wäre die Grenze, die das zufällige Ereignis nicht nur von den Gütern, sondern auch von den Übeln trennt, nicht vorhanden. Endlich ist gewiss, dass alles, was uns begegnet, mag es für uns ein Gut oder ein Übel oder weder dieses noch jenes, sondern ein Zufall sein, sofort zu unsrem inwendigen Leben eine absolut wertvolle Beziehung gewinnt, wenn wir es als von Gott geordnet empfangen.³²

Sowie das Bild der Natur für uns mit der Gewissheit vereinigt ist, dass sie Gottes Werk und von Gott gedacht und regiert ist, so dass sich uns durch ihren Akt göttliches Geben vermittelt, ist uns der Natur gegenüber Andacht geschenkt. Sie ist ein wesentlicher Teil der Frömmigkeit, den die Schrift deshalb, weil sie uns die Andacht nicht nur durch die Natur verschafft, nicht verneint oder vergisst.

Den Glauben, den uns die zweckvolle Ordnung der Natur gewährt, spricht der Providenzgedanke aus. Da er auf der Gewissheit Gottes beruht, wächst er, je mehr sich diese in uns begründet, und wird mit ihrem wachsenden Inhalt um so deutlicher. Daran denkt der Satz, der Glaube an die Providenz sei eine spezifisch christliche Überzeugung und werde nicht ohne den Christus erreicht, sei aber in ihm zur Gewissheit vollendet³³. Die Einigung mit unsrem Geschick ist uns nicht möglich, solange ein verwerflicher Wille unser Verhalten bestimmt³⁴. Der Streit mit dem Gesetz, das unsrem Willen gegeben ist, erzeugt notwendig auch die Gegnerschaft gegen das uns zugeteilte Lebensmass. Die Schuld und die Sorge weichen miteinander. Da wir aber unsre sittliche Not nicht ohne den Christus überwinden und von ihm unsre Versöhnung mit Gott empfangen, so ist auch die Zuversicht zur teleologischen Ordnung des Geschehens ohne ihn der Erschütterung ausgesetzt. Der, der uns die Bekehrung zu Gott und den Glauben an sein Vergeben verschafft, gibt uns auch den Glauben gegenüber der aus der Natur entstehenden Not. Dadurch wird aber die Tatsache nicht entkräftet, dass die Natur schon in ihren einfachsten Berührungen mit unsrem persönlichen Leben das Merkmal der teleologischen Ordnung besitzt und uns dadurch zum Glauben an den, der uns durch die Natur begabt und regiert, beruft. Wir empfangen die Bezeugung der göttlichen Güte nicht erst im Christus, sondern sind

von Anfang an in eine Fülle göttlicher Gaben hineingestellt. die uns zu ihrem Geber hinwenden. Darum gibt es auch in der ausserchristlichen Religiosität wirklichen Providenzglauben. Wenn aber unser Verhältnis zu Gott nur im Providenzglauben bestehen soll, nur darin, dass die Einwirkung der Natur auf uns so geregelt wird, wie sie für uns heilsam ist, dann sterben der Gottesgedanke und der Providenzglaube ab, weil wir unser persönliches Leben nicht gegen Gott verschliessen und ihn nicht einzig als den Lenker unsres Geschicks bejahen können³⁵. Der Providenzglaube kann sich nur dann erhalten, wenn unser Glaube auch unsre geistigen Kräfte und Ziele mitumfasst, wenn also Gott auch als der Geber der Wahrheit und Gerechtigkeit von uns gesucht und erfahren wird.

14.

Das Wunder.

Bleiben wir uns der Eigenart unseres inwendigen Lebens bewusst, so ist es uns verwehrt, uns Gott nur als den Wirker der Natur zu denken, da er uns nicht nur das gibt, was schon die Natur hat und uns verschafft. Wir überschreiten darum mit jeder Erinnerung an Gott, mit jedem Gebet und jedem Kultakt den gesamten Bereich der Natur; denn wir wenden uns an den, der denkt und will. Daher haben alle kreaturischen Akte, die zwar an der Natur, aber nicht durch die Natur entstehen, einen besonderen Offenbarungswert; denn sie heben die Beschränkung unsres Blicks auf den Naturprozess auf, wodurch uns die Natur zur Verhüllung Gottes würde, und zeigen uns Gottes Überlegenheit über die Natur an seiner schöpferischen Kraft.

Der Kausalitätsgedanke kommt durch das Wunder nicht in Gefahr; denn wir denken beim Wunder nicht an eine Wirkung ohne Wirker, sondern bringen hier den Kausalitätsgedanken ausdrücklich zur Verwendung, da wir im Wunder Gott als den es Bewirkenden erkennen. Ebenso wenig gibt uns die Natur Anlass, das Wunder für unmöglich zu erklären; vielmehr verwehrt uns ihre Unendlichkeit, die uns die Unerschöpflichkeit des göttlichen Vermögens zeigt, die Begrenzung desselben auf das, was durch die Natur bewirkbar ist. Die Furcht, das Wunder verletze die Natur und

breche ihre Gesetze, kann nur da entstehen, wo es den natürlichen Faktoren zugemutet wird. Sollten sie plötzlich aus ihrer fixierten Wirkungsweise in eine andere Tätigkeit verfallen, so wäre dies freilich ein Bruch ihrer Gesetze. Da aber im Wunder Gott der Wirkende ist, so ist die unerschütterte Erhaltung der Natur ein wesentlicher Teil des Vorgangs.³⁶ Dies wird immer daran sichtbar, dass sein Resultat sofort wieder in den Naturzusammenhang hineingestellt und dem Gesetz untertan wird, das die Verbindung alles Geschehens zur einen Welt herstellt. Nur wo eine wunderbare Wirkung von den natürlichen Agenten erwartet wird, wo Dinge oder Menschen Wunder tun sollen mit einer ihnen eingepflanzten Wunderkraft, wo also das Wunder vom Gottesgedanken losgerissen ist, da liegt Streit gegen die Natur und damit Aberglaube vor. Es gibt nur einen Wirker von Wundern, das ist einzig Gott; denn es gibt nur Einen, der schöpferisch zu handeln vermag.

Die Einheit Gottes verlangt von uns, dass wir ihn auch im Wunder als den Erhalter der Natur anerkennen. Darum bewirkt der Wundergedanke keine Entfremdung von der Natur, kein Bestreben, sie zu zerstören oder zu umgehen. Wo das Wunder dualistische Tendenzen begründet hat, kam ein verstümmelter Gottesgedanke zur Verwendung, der zwar die Überlegenheit Gottes über die Natur festhielt, dagegen vergass, dass der natürliche Prozess das Resultat seines Willens ist, genau so wie der wunderbar entstehende Effekt. Der unschätzbare Gewinn, den uns das Wunder verschafft, besteht gerade darin, dass es uns die Natur heilig macht, weil es uns die Gewissheit verleiht, dass Gottes allmächtige Gnade den ganzen Bestand der Natur umfasst und alle ihre Wirkungen ordnet.

Es ist darum eine Verirrung, wenn jedes Gebet und jede Betätigung des Glaubens darin ihr Merkmal haben sollen, dass sie den Wunderbegriff zur Verwendung bringen.³⁷ Sie tragen freilich die Gewissheit in sich, dass der vorhandene Bestand der Natur der göttlichen Gnade und Macht keine Schranken setzt; denn sie bejahen Gott in seiner unbegrenzten Herrlichkeit. Dadurch sind wir im Glauben und Gebet von der Beschränkung auf die natürlichen Möglichkeiten befreit. Für die Wahrheit und Richtigkeit unsers Verkehrs mit Gott ist es aber immer wesentlich, dass wir in der Bejahung Gottes auch die der Natur vollziehen und Gott ebenso ernst-

haft als den Geber der natürlichen Gabe preisen, wie wir seine schöpferische Allmacht anrufen. Dadurch sind von unserm Glauben alle Postulate entfernt, mit denen wir uns eine Verfügung über das göttliche Wirken zusprechen und anzuordnen versuchen, wie es sich vollziehen müsse, ob durch das Wunder oder durch die Natur. Ein Glaube, der für die Gabe nicht mehr dankt, wenn sie uns durch die natürliche Vermittlung gewährt wird, und bloss noch das Wunder als die Erweisung der göttlichen Gnade schätzt, ist entstellt.³⁸

15.

Die Natur in Gott.

Da wir bei uns selber den Einigungspunkt zwischen der Natur und dem Geiste nicht beobachten, ist uns auch jede Vorstellung darüber versagt, wie die Natur aus Gott hervorgeht. Auf die Vereinigung der Natur mit Gott beziehen sich teilweise die Schriftgedanken Himmel und Herrlichkeit, da beim Himmel daran gedacht ist, dass sich Gott einen Ort gibt, der seine Macht und Gnade besonders deutlich offenbart, und da seine Herrlichkeit nicht nur in die Spiegelung der göttlichen Grösse im Beschauer, sondern in einen wesenhaften Besitz, in ein Eigentum Gottes gesetzt wird, durch das sich die Fülle seines Lebens sichtbar macht. Mit der vollständig personhaften Art Gottes ist gegeben, dass jeder Ort Gottes und alles Eigentum Gottes seine eigne Setzung sind. Etwas Passives darf damit nicht in Gott hineingelegt werden, sondern alles, was in ihm ist, ist in der Hand seiner Freiheit und seinem Willen völlig dienstbar. Sonst schreiben wir ihm jene Doppelheit des Wesens zu, die an uns das Zeugnis ist, dass wir Kreatur sind und regiert werden.

Alle Darstellungen des Himmels und der Herrlichkeit Gottes haben aber überwiegend poetischen Wert. Aus dem Bewusstsein, dass für uns die Natur, durch die uns alles vermittelt ist, was wir haben, zugleich die Schranke bilde, der wir unterworfen sind, entsteht das Bild einer höheren, herrlicheren Natur, die Gottes Eigentum sei. Aber die Vorstellungsformen fehlen dieser über unser Wesen hinausgreifenden Ahnung. Sie kann sich nur dadurch Ausdrucks-

mittel schaffen, dass sie das Beste, was uns gegeben ist, als Zeichen für Gottes Herrlichkeit benützt.

Eine mehr dem Erkennen angehörende Aussage ist vielleicht in dem Masse erreichbar, als es gelingt, im Reichtum des natürlichen Geschehens die Einheit und Grundkraft zu erfassen. Dann wäre sie das, was substantiell mit Gottes Kraft in Zusammenhang steht. Aber wir haben die Natur doch nie anders vor uns, als wie sie sich unserm Wahrnehmen enthüllt, und ihre Gott zugewandte Seite wird ein für uns unerreichbares Gebiet bleiben.³⁹

Hiessen wir dieses Heiligste und Gott Nächste in der Natur eine ewige Schöpfung, so wäre dies schwerlich ein die Hoheit Gottes verletzender Gedanke, da wir von ewigen Geschöpfen auch in der Eschatologie sprechen, ohne dass wir darin einen Widerspruch empfinden. Die uns überschaubare Welt ist freilich in der Zeit geworden. Nur ein in ihr Verborgenes oder unsichtbar über ihr Stehendes könnte als aus ewigem Schaffen stammend bezeichnet werden. Doch ist auch dieser Gedanke schon auf dem Wege, eine Kreations-theorie zu versuchen, und geht damit über die Grenzen unseres Sehfelds hinaus.

C.

Die Sozietät als Gottes Reich.

16.

Die natürliche Gemeinschaft.

Wir sind nicht nur mit der Natur, sondern auch miteinander so verbunden, dass wir durch die Gemeinschaft unser Leben und unser Werk empfangen. Die Sozietät gibt uns, da wir durch Zeugung entstehen, den Leib; sie gibt uns aber auch unser inwendiges Eigentum, da wir durch die Sprache denken und unsren Willen durch die Beziehungen empfangen, die sich zwischen uns herstellen. Daher bestreiten alle Theorien, die den Einzelnen als durch sich geworden und in sich fertig beschreiben und die Gemeinschaft erst nachträglich etwa durch einen Vertrag von den vielen Einzelnen gemacht werden lassen, den uns gegebenen Tatbestand. Die Sozietät ist ebenso die Schöpfung Gottes wie der Mensch, der nicht anders als durch die Sozietät

entsteht. Dadurch, dass wir den Menschen nur so kennen, dass er ein Glied der Gemeinschaft ist, wissen wir von Gott, dass er der Stifter der Gemeinschaft ist.⁴⁰

Da wir aus Eltern entstehen, so ist die Ehe und Familie die Grundform der Sozietät. Die dadurch begründete Gemeinsamkeit erschöpft sich nicht in den Diensten, die dem Kind bis zur eigenen Erwerbsfähigkeit geleistet werden, sondern bestimmt die ganze Gestaltung unsres Lebens, weil der Erbgang nicht nur die leiblichen, sondern auch die seelischen Vorgänge formt. Durch ihn entstehen Typen, die grosse Gruppen umfassen, Rassen, die durch leibliche und seelische Gemeinsamkeiten verbunden sind. Sie sind aber Variationen einer immer wirksamen Grundform, die uns die Einigung im Denken und Wollen mit allen ermöglicht, auch wenn sie durch die Rassenunterschiede erschwert wird.

Die Erkenntnis, dass wir auch unsern inwendigen Besitz durch die Vererbung empfangen, gibt der Versuchung zur Preisgabe des persönlichen Lebens an den Naturprozess eine viele erschütternde Verstärkung, da der Naturprozess durch den Erbgang unser persönliches Leben oft durch unaufhebbare, schwere Schädigungen hemmt. Ohne das Gottesbewusstsein ist diese Erschütterung nicht zu überwinden; sowie wir uns die Natur atheistisch denken, begründet der Erbgang das Urteil, er liefere alles, was wir selber sind, einer blinden Macht aus, nicht erst dann, wenn uns die Natur tötet, sondern schon dann, wenn sie uns erzeugt. Wir bewahren uns dagegen unser persönliches Leben, wenn wir im natürlichen Vorgang Gottes Willen wahrnehmen, in dem unser inwendiges Leben seinen gesicherten Grund besitzt. Dass aber der Erbgang unser Eigenleben begründet, nicht zerstört, erleben wir dadurch, dass alles Ererbte unsrer eigenen kausalen Macht zur Annahme oder Abweisung vorgelegt wird und nur dadurch in unser Eigentum übergeht, dass wir es in unser persönliches Leben aufnehmen. Wir mögen dadurch in einen schweren Kampf verwickelt sein; aber der eigene Wille ist uns damit nicht genommen, sondern wir haben ihn in diesem uns aufgegebenen Kampf zu betätigen und in unsrer ererbten Natur und gegen sie unsern Gottesdienst zu üben. Die Schranken, die uns durch das Ererbte gezogen sind, achten wir nun als von Gott uns gesetzt und tun mit der uns gewährten Kraft unter dem uns

auferlegten Druck unsre Lebensarbeit. Wir haben auch nie nur ererbte Schäden, sondern ebenso sehr ererbtes Vermögen in uns. Neben dem nicht von uns selbst verursachten Leiden steht die nicht von uns selbst verursachte Kraft. Dort ist die Ergebung, hier der Dank unsre Pflicht. Und nicht nur unsre Abhängigkeit, sondern auch unsre Macht wird durch den Erbgang unermesslich gesteigert, weil er uns ein die Zukunft bestimmendes Vermögen erteilt, an dem eine mit seiner Grösse parallele Verantwortlichkeit haftet. Unser Verhalten bestimmt in einer ohne Ende fortwirkenden Reihe das Leben der aus uns Entstehenden.

Zum Denken hilft uns die Gemeinschaft durch die Sprache. Sie schafft ein Lautsystem, an das für uns die Erinnerung an unsre Gedanken gebunden ist und ohne das wir sowohl in der Erzeugung als in der Mitteilung unsrer Gedanken völlig hilflos sind. Zum Wollen und Handeln bringt uns die Gemeinschaft dadurch, dass sie fixierte Formen des Handelns herstellt, durch die uns die Gemeinsamkeit des Handelns ermöglicht wird. Wir werden in die Sitte hineingeboren wie in die Sprache.

Dadurch, dass uns unser Eigenleben und unser Anteil an der Sozietät gleichzeitig gegeben sind, ist es zu unserem Beruf gemacht, dass wir unsern persönlichen Besitz zur Begründung der Gemeinschaft, unsern Anteil an der Gemeinschaft zur Begründung unsres Eigenlebens gebrauchen. Damit ist uns die Liebe als der für uns richtige und gute Wille gezeigt. Denn wenn die Sozietät die ihr angehörnden Einzelnen sichert und stärkt, ist der sie bewegende Gemeinwille die Liebe, und wenn der Einzelne nicht wider, sondern für die Sozietät lebt, so hat und übt er die Liebe, während die egoistische Begehrung den Kampf zwischen dem Ganzen und seinem Teil, zwischen dem Leib und seinem Glied erzeugt.

Wenn die Liebe unsre Beteiligung an der Sitte herstellt, dann wird aus dem Vollzug der Sitte die Sittlichkeit. So bietet die Gemeinschaft dem Einzelnen die Sitte als die Hilfe an, die ihm das Wollen und Handeln ermöglicht, nicht als Zwang, der seinen Willen tötet, sondern so, dass auf die eigne, willentliche Tätigkeit der Einzelnen gerechnet ist, und dem Einzelnen gibt die Liebe die Bereitschaft, die Sitte zu befolgen, weil sie die unentbehrliche Voraussetzung und Bedingung der Gemeinschaft ist. Das macht sie auch in

ihren Kleinigkeiten wertvoll. Da sich unsre Gemeinschaft auf den ganzen Inhalt unsres Lebens ausdehnt, ordnet die Sitte auch jene ungezählten Vorgänge, durch die wir die Naturprozesse für uns verwerten. Dadurch wird der Übergang von der Sitte zur Mode flüssig. Aber auch diese Kleinigkeiten haben, soweit sie unsre Verbundenheit und Gemeinsamkeit erleichtern, einen inneren, dankbar zu schätzenden Wert.

Die Sitte wird dann zum Recht, wenn sie zur Bedingung der Gemeinschaft gemacht und schlechthin gefordert wird. Das bringt den Schutz dieses Teils der Sitte durch die Zwangs- und Strafgewalt mit sich, durch die diejenigen Formen des Handelns, die für das Bestehen der Gemeinschaft unentbehrlich sind, von denen unterschieden werden, die nicht mit derselben Dringlichkeit gefordert sind. Dadurch wird aber nicht dem Zwang zugemutet, das Recht zu begründen; denn das vom Recht geforderte Verhalten hat seine Begründung in seiner Übereinstimmung mit den Normen, unter denen der Wille der Einzelnen und der Gemeinschaft steht, und diese materielle Richtigkeit des Rechts begründet den Zwang. Das Recht ist deshalb in dem Mass brauchbar und wohlthätig, als es mit den sittlichen Gewissheiten in Einklang bleibt, während sich die Gemeinschaften verderben, wenn sie ihre Zwangs- und Strafmacht zum Schutz von Satzungen aufbieten, denen die sittliche Erkenntnis ihrer Glieder keine Begründung verleiht.

Deshalb, weil die Sozietät den Zwang benützt, darf sie nicht der Missachtung überlassen werden; denn der Satz, der Eintritt des Zwangs bringe sie in einen Gegensatz gegen Gott, mache sie heidnisch und atheistisch, entsteht aus demjenigen Gottesgedanken, der die Natur als das Gott Widerstehende auffasst.⁴¹ Ein Zwang der Natur setzt die Sozietät ins Dasein und seine Fortsetzung und Anwendung ist die Ausübung des Zwangs gegen den, der sie zerstört. Widergöttlich ist der Bruch des Rechts, nicht die Bezwungung des Verbrechers. Allerdings tritt der Zwang in der Gemeinschaft erst dann hervor, wenn sie gebrochen ist; in ihrem normalen Bestand bleibt der Zwang verborgen. Da aber jede Gemeinschaft beständig mit den Abnormitäten unsres Willens zu ringen hat, so ist sie verpflichtet, die Zwangsmittel zu ihrem Schutz bereit zu halten, und sie beugt schon dadurch man-

chem Angriff vor. Das ist genau ebenso göttliches Gesetz wie der Naturzwang, der der immer wirksame Grund für alle unsre Gemeinschaften ist.

Die durch die Abstammung, die Sprache, die Sitte und das Recht Geeinten sind ein Staat. Wenn einmal der Staat befestigt ist, kann der eine oder der andere der Faktoren, die ihn herstellen, fehlen, ohne dass er deshalb zerbricht, so dass sich in ihm eigenartige Sitten, Rechte und Sprachen bilden. Es bleibt aber unerlässlich, dass die Verständigung und der Verkehr ermöglicht werden und eine gemeinsame Sitte und ein einheitliches Recht über alle Sonderbildungen übergreift.

17.

Die Entstellungen der Gemeinschaft.

Auch wenn unser Verhältnis zur Gemeinschaft normal ist, haben wir an ihr nie einen Ersatz für unser Eigenleben, sondern unser Verhältnis zu ihr bewährt seine Normalität dadurch, dass sie uns unser Eigenleben verschafft und dieses benützt. Die Selbständigkeit wird uns aber deshalb vollends unentbehrlich, weil sich in der Gemeinschaft auch der schlechte Wille des Menschen wirksam macht, wodurch sie uns nötigt, uns der Sitte zu entziehen und gegen sie zu handeln, weil sie Unsitte ist, und uns der öffentlichen Meinung und Sprache zu verweigern, weil sie gefälscht sind. Wir erhalten uns unser Eigenleben nur so, dass wir es gegen die es verderbenden Einwirkungen der Gemeinschaft schützen, und deshalb ist die Pflege unsrer Selbständigkeit das uns stets aufzugebene Werk.

Als sich die griechischen Sozietäten zersetzten, entstand das Ideal des Eremiten, des lediglich aus sich und für sich lebenden Menschen, der sich in sich selbst die Vollkommenheit verschafft⁴². Und doch zerriss der diesem Ideal Gehorchende durch seinen Austritt aus der Gemeinschaft die Bedingungen, an die sein Leben gebunden war. Da uns aber keine Gemeinschaft nur Hilfe, sondern jede auch Gefahr bereitet, sind uns die Einsamkeit und die Gemeinsamkeit beide zur Führung des Lebens nach der göttlichen Ordnung nötig und der bloss gesellschaftlich Lebende ist ebenso der Verarmung und Verfinsterung preisgegeben wie der Eremit. Allein die Einsamkeit, die wir uns bereiten,

hat nicht in sich selbst ihren Zweck, sondern soll als Mittel für die Gemeinsamkeit fruchtbar werden, wie unsre Gemeinschaft uns für unsre Einsamkeit einen wertvollen, bleibenden Inhalt zu verschaffen hat und verderblich wird, wenn sie uns so in die Gesellschaft hineinzieht, dass wir nur noch soziale Wesen sind.

Die Störungen in unsrem Verhältnis zur Gemeinschaft treten sowohl dadurch ein, dass sich die Gemeinschaft gegen den Einzelnen wendet, ihn bedrückt und entehrt, als dadurch, dass sich der Einzelne der Gemeinschaft entzieht. Hat die Gemeinschaft nicht in der Belebung und Stärkung ihrer Glieder ihr Ziel, so vernichtet sie schliesslich ihre Funktionen, die nur durch die Tätigkeit der Vielen, die in ihr verbunden sind, zustande kommen. Wird der durch die Sprache hergestellte Gemeinbesitz als Ersatz für das Eigenleben missbraucht, so wird nur noch gesprochen, aber nicht mehr gedacht und ein bloss scheinbares Denken entsteht, das nur noch aus Worten besteht. Dann schafft die Gesellschaft den Schwätzer und Rhetor.⁴³ Auf der wissenschaftlichen Stufe entsteht so der Scholastiker.⁴⁴ Die Sitte bringt dann ein scheinbares Handeln ohne eigenen Willen hervor, den Legalismus, die konventionelle Sittlichkeit, die nur ihr Scheinbild ist, weil dem Akt die eigene Teilnahme des Handelnden fehlt. Aber auch der Separatismus des Einzelnen, der die Sozietät zerreisst, führt die Vernichtung des Lebens herbei, weil wir nur in der Gemeinschaft mit dem Denken der andern denken, mit dem Handeln der andern handeln.

Aus diesen Störungen entstehen auf allen Stufen der Gemeinschaft die despotische und die anarchische Sozietät. Die despotische Gemeinde wendet sich gegen ihre Glieder, befreit sie nicht, sondern knechtet sie, nährt sie nicht, sondern saugt sie aus. Dann ist an die Stelle der Liebe der herrische Wille getreten, der nur die Macht will und in der Unterwerfung der andern das Mittel zur Steigerung der eignen Macht sieht. Darum ist das Produkt des Despotismus stets der servile Wille sowohl im Despoten als in den Entrechteten. Sittlich steht aber die anarchische Emanzipation von der Gesellschaft nicht höher, die das Recht nur als Zwang empfindet, die Familie oder den Staat nur als eine Not ansieht, die Arbeit nur auf die Erfüllung der

eigenen Begehrung richtet und den Besitz nur zur Sicherung der eigenen Existenz benützt. Auch damit haben wir statt der Liebe die egoistische Sucht zu unsrem Willen gemacht.

Jede verdorbene Sozietät bringt die Versuchung an ihre Glieder heran, sich gegen Gott aufzulehnen. Sie bereitet unsrer Gewissheit Gottes noch viel grössere Schwierigkeiten als die Natur. Tötet uns jene, so versenkt uns diese in den Wahn und in die Schuld. Aus dem Streit gegen die uns verderbende Gemeinschaft wird aber leicht ein Kampf gegen den, der uns an ihr die Bedingung unsres Lebens gab. Unterwerfen wir uns dagegen der despotisch oder anarchisch entstellten Gemeinschaft, dann übertragen wir diese Störungen auch auf unser Gottesbild; dann wird Gottes Herrschaft entweder zur Selbstbehauptung des Egoisten oder zur Untätigkeit des Theoretikers⁴⁵.

Die Schwierigkeiten, die uns die Gemeinschaft bereitet, vermehren sich dadurch, dass alle Missbildungen, die in unsrem persönlichen Leben entstehen, auch im Gemeinwillen erscheinen und dadurch eine grosse Macht erlangen. Auch die Sozietäten verderben sich im Verhältnis zur Natur sowohl dadurch, dass sie sich von der Natur entfernen, als dadurch, dass sie sich ihr so ergeben, dass ihnen nur die Natur ihr Begehren gibt. Eine schlechte Trennung von der Natur erstrebt die Gemeinschaft, wenn sie gegen die Herstellung der natürlichen Lebensmittel gleichgültig wird und Pauperismus, Überarbeitung und Verseuchung wehrlos zulässt. Die Herstellung der Lebensmittel für alle ist der Beruf der Sozietät. Darum erzeugt und verbürgt sie das Eigentum. Weil die Einzelnen ihr Eigenleben zu sichern und gleichzeitig die Gemeinschaft ihre Aufgaben zu erfüllen hat, ist das Eigentum notwendig in doppelter Form vorhanden, als Gemein- und als Privateigentum. Die Abgrenzung zwischen den beiden Formen des Eigentums ist nicht stabil, sondern verschiebt sich je nach der konkreten Lage der betreffenden Gemeinschaft. Hierüber gibt es keine Regel, die als religiöses oder christliches Dogma bezeichnet werden könnte⁴⁶. In keiner Gestaltung der Sozietät wird die eine oder die andere Form des Besitzes entbehrlich. Jedes Glied der Gemeinschaft ist daran sittlich interessiert, dass ein Gemeinvermögen vorhanden und leistungsfähig sei; denn ohne dieses ist die Gemeinschaft gelähmt. Ebenso sehr ist

aber jeder sittlich daran interessiert, dass ihm die Lebens- und Arbeitsmittel als sein Eigentum gesichert seien, da er sonst völlig abhängig und geknechtet wird.

Neben der Verachtung der natürlichen Lebensbedingungen steht aber für die Sozietäten die nicht weniger ernste Gefahr, dass sie sich bloss darauf beschränken, die natürlichen Lebensmittel zu beschaffen. Dann bleibt die Gemeinschaft unfertig und erliegt leicht schweren Zerrüttungen. Denn dann wird die Begründung eines gemeinsamen Denkens und Wollens versäumt, damit aber dem Streit die Bahn bereitet. Aus der nur auf den Erwerb gerichteten Sorge entsteht der Wettbewerb ohne Schranken, die Entehrung der Vermögenslosen und der Hass gegen die Besitzenden. Durch solche Risse wird die Familie zersprengt und der Staat gelähmt.

Da aber nicht nur unser Verhältnis zur Natur, sondern auch unsre inwendigen Funktionen der Entartung verfallen, so erscheinen auch diese Verirrungen im Gemeinwillen der Gemeinschaften und auch sie erlangen durch ihre öffentliche Geltung eine alle gefährdende Macht. Die Denkträgheit und die Skepsis erscheinen öffentlich in der Verdummung und Verrohung der Menge, der Intellektualismus darin, dass die Gemeinschaften ihre Gliederung einzig nach der intellektuellen Leistung bewirken, so dass die Gescheitheit die Ehre, das Wissen die Macht gibt. Der Eudämonismus tritt als Gemeinwille auf, wenn die Beschaffung des Glücks zum einen grossen Ziel der Gemeinschaft wird, nach dem sie alle zu streben zwingt. Daneben gelangen auch die Abstumpfungen des Empfindens zu sozialer Macht, wenn sich die Gemeinschaft in eine Arbeitsanstalt verwandelt, die ihre Glieder freudlos verkümmern lässt. Bei der Regelung unsres Willens empfangen wir zwar von der Gemeinschaft die mächtige Hilfe zur Liebe; wir wissen alle, wie wirksam in dieser Hinsicht die eheliche Liebe, die Elternliebe, das natürliche Wohlgefallen an den Stammesgenossen und der Patriotismus sind. Die Sozietäten bringen aber auch einen gesteigerten Egoismus hervor, einen Familien- und Volkseigennutz, der sich als Erzeuger des härtesten Unrechts offenbart. Alle Phänomene des Übermuts, des Fanatismus, der Grausamkeit, des Rechtsbruchs erscheinen auch an den Sozietäten und sind dadurch, dass Familien und Staaten sie verüben, nicht legitimiert, sondern belasten alle ihre Glieder⁴⁷.

Indem wir durch die Gemeinschaft nicht nur unser eigenes, sondern auch das Leben der andern gestalten, wird uns die Grösse des Dienstes sichtbar, der uns anvertraut ist, und die schweren Verletzungen, durch die die Sozietäten ihre Glieder schädigen, machen uns deutlich, wie unentbehrlich uns für ihn die Gewissheit Gottes ist. Sie bedarf einer sicheren Begründung, damit die Entstellungen des Verhältnisses, das die Einzelnen mit ihren Sozietäten verbindet, nicht auch das Gottesbewusstsein vernichten. Die Frage, wie wir die reine Gemeinschaft erlangen, wird dadurch dringend und aus ihr entsteht das Verlangen, das nach dem Christus begehrt.

18.

Die religiöse Gemeinschaft.

Die religiöse Sozietät wird ebensowenig wie die natürliche durch die Einzelnen gestiftet, als ob diese zuerst bei sich die Religion fänden und sich nun auch noch entschlossen, zwischen sich die religiöse Gemeinschaft herzustellen. Die Vertragstheorien sind für die religiöse Gemeinschaft nicht weniger falsch als für den Staat. Wir erhalten durch die Gemeinschaft nicht nur dasjenige Denken und Wollen, das sich mit der Natur beschäftigt, sondern auch unsre Gewissheit und Liebe Gottes. Nicht nur dazu benützt uns das göttliche Wirken, um andern das natürliche Leben zu verschaffen und zu erhalten, sondern auch dazu, um ihnen ihren Anteil an Gott darzureichen; denn Glaube entsteht aus Glauben, Liebe aus Liebe, Religion aus Religion. Die Formel, die Gemeinschaft sei unsre Mutter, enthält keine Übertreibung. Denn wir erhalten unsre Beziehung zu Gott dadurch, dass es eine Gemeinschaft gibt, die im gemeinsam geübten Dienst Gottes das sie einigende Band besitzt.

Wir finden darum überall in der Geschichte neben der natürlichen auch die religiöse Sozietät. Nicht erst Jesus hat sie geschaffen. Die Herstellung einer religiösen Gemeinde bildet den zentralen Vorgang in der jüdischen Geschichte; aber auch die andern Staaten und Völker waren und sind religiöse Vereine, die sich ihre Verbundenheit durch einen gemeinsamen Gottesdienst verschaffen. Darum ist es kein Missbrauch, dass der Begriff Kirche nicht der Eigenname der christlichen Gemeinschaft geblieben ist, sondern heute

als ein allgemeiner Begriff behandelt wird, der verschiedenen Inhalt bekommen kann; denn in abgestuftem Mass bringt jede religiöse Überzeugung die Bildung einer Kirche hervor⁴⁸.

Je inhaltsvoller der Gottesgedanke wird, um so fester vereinigt er uns, da wir uns Gottes Wirken nur als universal denken können. Darum verschafft uns die Verbundenheit mit ihm die Verbundenheit miteinander, die Trennung von ihm die Trennung voneinander. Gott wird nicht nur dadurch verleugnet, dass wir sein Werk in uns verkennen und verderben, sondern auch dadurch, dass wir so mit seinem an den andern geschehenden Werk verfahren. Ebenso kann unser Gottesdienst nie bloss darin bestehen, dass wir sein Werk an uns selber dankbar bewahren, sondern wir haben es auch an den andern zu ehren. Wir können darum in unser Gottesbewusstsein nie einzig unsre eigene Beziehung zu Gott aufnehmen, sondern die für uns real gewordene Beziehung zu Gott überträgt sich auf alle. Das Gesetz, das sich uns als heilig bewährt, ist das für alle gültige. Die Gnade Gottes, an die wir für uns glauben, ist allen gegeben; niemand kann bloss für sich selbst Gott glauben; indem er Gottes Gnade für sich bejaht, glaubt er sie auch für die andern. Es kann auch niemand für sich allein Gott dienen; was ihm als Dienst Gottes übertragen ist, bildet die Aufgabe aller. In den daraus entstehenden allgemein gültigen Regeln hat die Individualisation einen unbegrenzten Raum zu freier Entfaltung, doch immer so, dass das alle umfassende Gesetz an ihr sichtbar und in ihr wirksam bleibt und die Einheit herstellt.

Wird aber das menschliche Leben nicht verwickelt und schwierig, wenn wir gleichzeitig zwei Gemeinschaften angehören, der natürlichen und der religiösen? Da erst Jesus ihre deutliche Unterscheidung bewirkt hat, während vorher nicht nur im heidnischen Staat, sondern auch in der jüdischen Gemeinde die beiden Sozietäten zu einem einzigen Gebilde vereinigt gewesen sind, zeigt sich dann, wenn die christlichen Überzeugungen zurücktreten, oft die Tendenz, die Unterscheidung der beiden Sozietäten wieder aufzuheben und nur eine einzige Gemeinschaft herzustellen, vielleicht ohne Religion, aber auch so, dass die Herstellung der religiösen Gemeinschaft vollständig dem Staat als eine seiner Funktionen überbunden wird⁴⁹.

Auf der Seite der Familie und des Staats entsteht das Bestreben, die beiden Sozietäten völlig zu vereinigen, aus der Furcht, das Bestehen der religiösen Gemeinschaft schwäche die natürliche Verbundenheit; sie entziehe ihre Glieder dadurch, dass sie sie auf ihrer eignen Basis verbinde, der Familie und dem Volk und zerklüfte diese. Deshalb gilt vielfach religiöse Verschiedenheit als Vernichtung der Familie, Kirchlichkeit als Staatsfeindschaft, Anschluss an eine religiöse Gemeinde als Bruch der bürgerlichen Eintracht. Damit verbindet sich die Erwägung, dass die natürlichen Verbände, auch der Staat, eine religiöse Begründung nicht entbehren können. Wenn sein Recht nicht als heilig, sein Gebot nicht als verpflichtend gilt, und dies geschieht nur dann, wenn der Staat als Gottes Werk gewürdigt wird, so steht er vor dem Zerfall; denn bloss durch Zwang wird keine Gemeinschaft hergestellt. Da der Staat selbst ein religiöses Fundament hat und nur durch dieses Bestand gewinnt, stellt es sich als das Richtigeste dar, dass er sich die religiöse Sozietät einverleibe und sich dadurch jene Begründung gebe, ohne die er haltlos ist.

Auf der kirchlichen Seite treibt zur Vermengung der beiden Sozietäten die Furcht, dass ihre Unterscheidung die religiöse Gemeinschaft in einen Kampf verwickle, der sie aufs schwerste schädige. Wenn sich die Religion und die Familie, die Kirche und das Volkstum nicht mehr decken, dann stehen in derselben natürlichen Gemeinschaft die Bejahung und die Verneinung Gottes nebeneinander, ausgestattet mit demselben sozialen Recht. Es herrscht dann im Volk nicht ein Dogma, sondern viele, womit unablässig der Anlass zum Zweifel gegeben ist. Dann stehen auch viele verschiedene Ethiken in unmittelbarer Berührung miteinander, und was die eine schlecht heisst, nennt die andre gut, woraus die Verwirrung des sittlichen Urteils entstehen muss. Dem sei vorgebeugt, wenn dieselbe Überzeugung alle umfasse und dieselbe Pflicht von allen anerkannt werde. Dazu kommt auch hier die positive Erwägung, dass die religiöse Gemeinschaft auf den Universalismus nicht verzichten kann. Sie tut ihre Pflicht nur dann, wenn sie allen die Berufung zu Gott überbringt und alle unterweist. Wie der Staat in einem religiösen Wissen seine Begründung suchen muss, so habe die Kirche in ihrer volkstümlichen

Ausgestaltung ihr Ziel, das ihr unerreichbar werde, wenn sie zu einem Verein von Privaten herabsinke und nicht mehr durch die Machtmittel des Staats unterstützt werde. Somit scheinen sich beide Gemeinschaften gegenseitig nötig zu haben als ihre gegenseitige Ergänzung; dies werde aber durch ihren voneinander unabhängigen Bestand nur erschwert,

Die Unterscheidung beider Sozietäten ist aber unvermeidlich, weil die religiöse Eintracht ihre besonderen Bedingungen hat, die nicht mit denen der Familie und des Volkstums zusammenfallen. Diese beruhen auf der Geburt und auf dem Zwang der physischen Not und auf seiner Fortsetzung im Rechtszwang. Die zum Gottesdienst vereinte Gemeinde übt die freien Funktionen, die das inwendige Leben bilden. Es ist nicht möglich, dass sich diese einheitlich und gleichartig im Volksganzen vorfinden. Hier treten immer auch die abnormen Vorgänge auf. Wir finden im Volkstum nie bloss Glauben, sondern auch Unglauben, nie bloss das Rechttun, sondern auch die Übeltat. Werden die beiden Sozietäten dennoch vermengt, dann werden die Machtmittel der natürlichen Sozietät für die religiöse Einheit eingesetzt und damit entsteht im religiösen Gebiet der Despotismus, der immer unheilvoll wirkt. Indem er die Abwendung von den religiösen Zielen gewaltsam unterdrückt, schafft er eine offizielle Frömmigkeit, die die innerlichen Vorgänge bloss nachahmt und dadurch verfälscht. Erzwungener Kultus ist profaniert.

Das hat Israels Geschichte für immer deutlich gemacht. In Israel lagen zunächst die beiden Sozietäten vollständig ineinander. Daraus entsteht aber die Heuchelei, gegen die sich das Busswort Jesu wendet und die ihn in den Kampf hineinführt, aus dem sich sein Kreuz ergab. Die Bedeutung dieses Vorgangs ist nicht begriffen, wenn er nur auf die Unwahrhaftigkeit einzelner zurückgeführt wird, vollends nicht, wenn der religiöse Ernst des Pharisäismus verdächtigt wird. Er hat sich in grossen historischen Leistungen seinen nicht anzuzweifelnden Beweis geschaffen. Dennoch zersetzt sich dieser ganze Gottesdienst und wird Schauspielerei, weil sich die Stellung des Einzelnen im Volkstum unmittelbar aus seiner Frömmigkeit ergibt. Das Mass seiner Frömmigkeit verschafft jedem die öffentliche Ehre, das unfromme Verhalten die öffentliche Schändung. Um voranzukommen, muss man

fromm sein; der Unfromme ist auch bürgerlich tot. Daraus entsteht die beständige Verkrümmung des Blicks und Willens von Gott weg auf die Menschen, so dass aus dem Gebet, aus der Wohltat, aus dem ganzen Kultus fortwährend ein Mittel wird, durch das der Einzelne sich seine Macht und Ehre bereitet, und damit ist die beständige Schauspielerei aller da und die Religion profaniert. Ähnliche Vorgänge haben die Reformationskirchen schwer getroffen. Die Vermengung der natürlichen und religiösen Sozietät durch die Reformation hat den ernsten Glauben und Gehorsam, der zunächst in den neuen Gemeinden vorhanden war, mit einem Zusatz von Schauspielerei und unaufrichtiger Anpassung an die gesetzlich fixierte Frömmigkeit ausgestattet, der ihren Zerfall herbeigeführt hat. Wehrlos verfielen deshalb die Staatskirchen der Aufklärung, auch die von Genf⁵⁰. Dieses beständige Scheitern der Versuche, beide Sozietäten zu vereinen, auch dann, wenn die Bedingungen für die religiöse Gemeinschaft die günstigsten waren, erweist ihre innere Unmöglichkeit.

Das Bedürfnis der natürlichen Sozietät nach religiöser Begründung erhält damit seine Erfüllung, dass eine Kirche in ihr vorhanden ist, und erfordert nicht die Verschmelzung der beiden Vereinigungen. Wenn es in einem Volk eine Kirche gibt, so ist die Erkenntnis Gottes und die Klarheit des sittlichen Urteils für alle erreichbar, die sie begehren. Das bildet freilich stets die grosse Aufgabe jeder selbständigen religiösen Gemeinschaft, dass sie sich ihr universales Ziel vorhalte und die ihr aufgetragene Arbeit, als Zeuge Gottes allen zu dienen, ausführe. Die Furcht, dass eine selbständige religiöse Sozietät die natürlichen Verbände schwäche, ist freilich nicht unbegründet, da ja eine festere, teils grössere, weil universale, teils kleinere, weil von der Welt unterschiedene Gemeinde in ihnen und über ihnen besteht. Aber diese Begrenzung der Macht des Staats entspricht seiner Art und seiner Leistung. Der Staat vermag uns nicht vollständig zu vereinen, weil er nicht den ganzen Inhalt unsers Lebens an der Gemeinschaft beteiligen kann, und die Besorgnis, dass er auch in dem für ihn beherrschbaren Gebiet geschwächt werde, ist dadurch zu widerlegen, dass die Kirche mit Ernst auf die Erhaltung und Stärkung des Volkstums hinarbeitet und sich bewusst bleibt, dass sie in der natürlichen Sozietät

eine Stiftung Gottes zu ehren hat, für die sie ihre ganze Erkenntnis und Liebe fruchtbar macht. Führt eine religiöse Gemeinschaft den Tatbeweis, dass sie die natürliche Gemeinschaft nicht zerstört, sondern begründet und unterstützt, so dürfte sie auch vom Staate die Toleranz erreichen, die dieser allen irreligiösen Unternehmungen innerhalb des Volkstums ebenso gewährt.

Der Versuch, die Arbeitsgebiete äusserlich voneinander zu trennen, führt die Eintracht nicht herbei, weil sich beide Gemeinschaften an den Menschen wenden, nicht nur an einen Teil des Menschen, so dass der Anteil an beiden Gemeinschaften nicht durch einzelne besondere Verrichtungen erledigt werden kann. Darum gibt es nichts im Staat, woran die religiöse Gemeinschaft nicht ihrerseits beteiligt wäre. Sie hat ein ernstes Interesse an der Schule, weil die Erziehung der Jugend für sie nicht gleichgültig ist, an der Justiz, weil sie sowohl gegen die Härte, die den Schuldigen zertritt, als gegen die Schlaffheit, die auf die Strafe und Zucht verzichtet, zu kämpfen hat, an der nationalen Ökonomie, weil die Formen, in denen der Erwerb und die Benützung der Lebensmittel zustande kommen, nicht als bedeutungslos gelten dürfen. Ebenso hat auf der andern Seite der Staat an allem ein Interesse, was in der Kirche geschieht, an ihrem Dogma, weil es die Glieder der Kirche in ihrem ganzen Verhalten bestimmt, an ihrem Kultus, weil er die tiefsten Einwirkungen auf ihr Denken und Wollen hat. Es ist also keine Separation der beiden Sozietäten möglich, bei der sie sich gegenseitig ignorierten und dadurch heimlich bekämpften, wohl aber Selbständigkeit beider, die den Unterschied zwischen der Natur und Gott, zwischen der sinnlichen Gewissheit und der Erkenntnis Gottes, zwischen dem natürlichen Zwang und der freien Liebe anerkennt, aber auch wieder ihre Bezogenheit aufeinander wahrnimmt und ehrt. So wird das Verhältnis beider Sozietäten ein gegenseitiger Dienst, eine Anerkennung der einen durch die andre in ihrer eigentümlichen Aufgabe, mit gegenseitiger Unterordnung, nicht mit einseitiger Herrschaft der einen über die andre, sondern so, dass die Kirche ihre Mittel zugunsten des Staates und der Staat die seinigen für die Kirche fruchtbar macht. Jede Sozietät hat dabei ihre eigentümliche Stärke. Der Vorsprung des Staates ergibt sich aus der Festigkeit und Wirksamkeit,

die den natürlichen Relationen immer eignet, der der Kirche aus dem Reichtum ihres inneren Besitzes, da sie uns mit dem Kultus die inwendige Gestaltung des persönlichen Lebens verschafft und uns darum auch eine vollständige, innerlich begründete Verbundenheit gewährt, die die nationalen Verbände nicht erreichen.

Die Schwierigkeiten, mit denen die religiöse Gemeinschaft beständig ringt, entstehen aber nicht nur aus ihrer Beziehung zur natürlichen Gemeinde, sondern finden sich auch in ihr selbst. Die Grösse der Aufgaben, die aus unsrer Verbundenheit miteinander entstehen, wächst, je vollständiger und innerlicher diese Verbundenheit ist. Da hier das Innenleben mit seinem individuellen und freien Besitz die Basis der Vereinigung abgibt, entsteht die Neigung zur Zersplitterung der religiösen Sozietät.

Die Variation der religiösen Verbände ist an sich nicht abnorm, sondern im Reichtum unsers inneren Lebens in seiner Bewegtheit durch Gott begründet. Deshalb sind die Berührungsflächen, die uns verbinden, verschieden und eine Mannigfaltigkeit von Vereinigungen bietet sich uns dar. Sie bleiben so lange normal und fruchtbar, als sie nicht in die Besonderheit des Einzelverbands die Liebe so hineinlegen, dass sie dadurch gebunden wird und sich egoistisch verdirbt.⁵¹

Die Vollständigkeit der religiösen Gemeinschaft hat immer die Gefahr des Despotismus bei sich, so dass sich die Gemeinschaft als Druck auf den Einzelnen legt und als das Ideal der Kirchlichkeit der blinde Gehorsam und die Zustimmung zu einem uns fremd bleibenden Gedanken oder Gebot erscheint. Ebenso intensiv regt sich der anarchische Impuls, der die religiöse Sozietät nur als Not, nicht als Hilfe, nur als Aufgabe, nicht als Gabe empfindet und sich gegen die Vergewaltigung durch die Sozietät durch innerlichen Separatismus schützt, durch den Verschluss des Einzelnen in sich selbst. Die Sicherung des Eigenlebens ist zwar nie für sich schon antisozial; sie wird es aber dann, wenn sich hierin die Liebe und Arbeit des Einzelnen erschöpft und er aus der Einsamkeit nicht mehr in die Gemeinsamkeit zu gelangen vermag.

Da in der religiösen Sozietät der innere Besitz der Einzelnen von der Gemeinschaft umspannt wird, liegt ihr der Intellektualismus nahe, weil wir einander zunächst Ge-

danken⁹ geben und die Gemeinsamkeit des Denkens leichter erreichbar scheint als die der Liebe und des Werks. An sich ist für jede Gemeinschaft ein möglichst reiches Dogma das wünschenswerteste und wirksamste. Je vollständiger die Einigung im Denken ist, um so fester und fruchtbarer ist sie. Intellektualismus als Abnormität reißt aber dann ein, wenn nur die Übereinstimmung in der Lehre die religiöse Gemeinschaft schaffen soll, während die Praxis aus der Aufmerksamkeit der Verbundenen herausfällt und jeder für sein Handeln auf sich selbst beschränkt bleibt. Dann wird übersehen, dass die Spaltung im Willen notwendig auch den Streit zwischen den Gedanken erzeugt. Daher haben intellektualistisch entstellte Gemeinden immer die Neigung zum Despotismus in sich, weil nun die Übereinstimmung in der Lehre über die Trennungen im Willen hinweg erzwungen wird.

Ebenso deutlich tritt die entgegengesetzte Erkrankung hervor, die Preisgabe der einheitlichen Überzeugung zugunsten eines für alle vorgeschriebenen Handelns, durch dessen Ausführung man Mitglied der Gemeinde ist ohne Rücksicht auf den eignen Gedankenbesitz. Dann besteht die Gemeinde nur durch den gleichartigen Vollzug der kultischen Akte und sucht ihre Einheit im Ritual. Alle Beschnittenen bilden die Synagoge, alle Getauften die Kirche usf⁵². Wird derjenige Dienst Gottes, den wir aneinander zu üben haben, ausschliesslich begehrt, so erhalten wir ethische Sozietäten, die gleichzeitig die Überzeugung ihrer Mitglieder freigeben. Wir erleben aber immer wieder, dass wir zum Handeln das Denken brauchen und Gemeinsamkeit im Werk Gemeinsamkeit im Urteil und in der Überzeugung voraussetzt. Der Rat, die Gemeinschaft statt auf die Einheit des Glaubens auf die Einheit der Liebe zu gründen, vergisst, dass uns zur Einheit der Liebe die Einheit in der Überzeugung nötig ist; sonst lieben wir Verschiedenes, vielleicht Entgegengesetztes und der Versuch, dennoch ein gemeinsames Handeln zu bewirken, erzeugt nur Streit. Ohne Dogma wird nur dann aus dem Ritual ein Band, wenn es tyrannisch durchgesetzt wird und sich mit der unfreien Unterwerfung begnügt.

Die religiöse Sozietät kann sich eudämonistisch entstellen, wenn sie sich überwiegend auf das Empfinden gründet. Man vereinigt sich, um sich Stimmung zu ver-

schaffen. An der gleichartigen Empfindung vieler lässt sich das eigene Gefühl leicht erregen und steigern. Ist dies die einzige Leistung der Sozietät, so ist sie in Sentimentalität verfallen. Das Gegenteil hiezu ist die Gleichgültigkeit gegen diejenigen Vorgänge, die uns die gemeinsame Empfindung verschaffen, die Verwandlung der Kirche in eine Schule oder in eine rastlose Arbeiterschaft, die nicht mehr zur Freude und zum Danken kommt.

In der Formation ihres Willens schwanken die Sozietäten zwischen Zuchtlosigkeit und Moralismus. Bei jener versagt die Gemeinschaft den Einzelnen die Hilfe in ihren wichtigsten Interessen. Sie bleiben im Kampf gegen die Sünde auf sich selbst angewiesen und die Handreichung der andern wird ihnen versagt. Damit verbindet sich sofort die weitere Not, dass jeder einsam seinen guten Willen selbst zu finden hat, ohne dass die Gemeinschaft ihm für sein Werk den Raum und die Mittel schüfe. Durch die Zuchtlosigkeit wird aber nicht nur jeder einzelne geschwächt, weil ihm die Hilfe der andern versagt bleibt, sondern es bestimmt sich der Gemeinwille unsittlich. Es gibt hier keine neutralen Zwischenformen. Die Nichtachtung der sittlichen Aufgaben erzeugt die Missbildung des Gemeinwillens, so dass die Gemeinschaft, statt zu helfen, hindert und nicht bessert, sondern verführt. Daneben steht die Gefahr eines Moralismus, der sich voreilig und tyrannisch in das sittliche Verhalten der Einzelnen einmengt, eine beständige Überwachung aller durch alle, Denunziantentum und glaubensloser Beichtbetrieb, erzwungene Wohltätigkeit und Arbeitsamkeit, bei der der Einzelne um seine Sammlung und Freiheit kommt.

Es ist uns mit der religiösen Sozietät das höchste Ziel gewährt, das sich innerhalb der irdischen Lebensbedingungen denken lässt. Sie offenbart darum auch beständig in den starken Schwankungen, denen sie unterliegt, ihre Schwierigkeit. Allein es wäre nur ein halber und darum törichter Gedanke, wenn wir einzig ihre Schwierigkeiten betrachteten. Sie belegen in ihrer unleugbaren Schwere zugleich die Grösse des uns gegebenen Berufs und die Herrlichkeit des Guts, das uns mit der Kenntnis Gottes gewährt ist. Da die natürliche Gemeinschaft ohne die religiöse nicht besteht und ihre Normalität nur dann erreicht, wenn unsre religiöse Gemeinschaft wahr und vollständig wird, so können wir vom Christus

nicht erwarten, dass sich sein Werk auf den natürlichen Bereich unsres Lebens beschränke. Die reine und wirksame Gemeinde gibt uns der und nur der, der uns in Gott vereint.

19.

Die Ämter.

Die Gemeinschaft versetzt alle ihre Glieder in eine Tätigkeit, die, indem sie für den Einzelnen erfolgreich ist, auch eine Leistung für die Gesamtheit darstellt, und diese Richtung auf das Ganze ist in unser ganzes Handeln aufzunehmen und gibt ihm die Befreiung von der egoistischen Verarmung. Damit erhalten wir den Gedanken Beruf, dagegen noch nicht den Begriff Amt, das nicht nur in einer für die Gesamtheit ausgeübten Tätigkeit besteht, die gleichartig und gleichwertig mit der aller andern bleibt. Das Merkmal, das zum Beruf hinzukommt, damit aus ihm ein Amt werde, besteht darin, dass hier eine stetig ausgeübte Funktion, also eine Arbeit oder ein Dienst, von Anfang an und vollständig der Gemeinschaft wegen geschieht mit dem Zweck, sie herzustellen und ihre Zwecke zu verwirklichen, so dass hier die Abzweckung auf das Ganze die ganze Tätigkeit bestimmt, während mit dem Beruf der Einzelne sich selbst in der Gemeinschaft erhält und zu ihrer Arbeit seinen Beitrag gibt⁵³.

Das Amt lässt sich nicht auf die Gleichheit aller begründen, was dann geschieht, wenn es aus dem Repräsentationsgedanken abgeleitet wird. Allerdings bedarf eine Vielheit, um sprechen und handeln zu können, einen Repräsentanten. Die Arbeit, die durch die Amtsträger geschieht, entsteht aber nicht erst dann, wenn die Gemeinschaft schon hergestellt ist, sondern geschieht dazu, damit sie entstehe, und sie liegt nicht allen ob und kann nicht von allen getan werden.

Erst dann ist es zur Bildung eines Amts gekommen, wenn das, was zur Herstellung der Gemeinschaft geschehen muss, nicht von den andern, wohl aber vom Amtsträger bewirkt werden kann und darum auch durch ihn mit Gültigkeit für alle bewirkt wird. Das Amt beruht somit auf den in der Gemeinschaft vorhandenen Ungleichheiten, die schon in der primären Sozietät, in der Familie, vorhanden sind,

da sie nicht eine Vereinigung Gleicher, sondern Ungleicher herstellt, sowohl im Zusammenleben von Mann und Frau als in der Zugehörigkeit der Kinder zum Haus. Daraus entsteht Unter- und Überordnung und durch diese die Verbundenheit. Ebenso stellt sich die staatliche Gemeinschaft nur dadurch her, dass die zwischen uns vorhandenen Unterschiede in die Gemeinschaft eingeordnet werden. Wir teilen uns in Besitzende und Besitzlose, in Erwerbende und am Erwerben Verhinderte, in Lehrende und Lernende, in solche, die regieren können, und solche, die regiert werden müssen, in solche, die zu richten haben, und solche, die gerichtet werden müssen. Die für das Ganze notwendigen Funktionen verlangen aber den stetigen Arbeiter, der sie besorgt, den Amtsträger.

Die Gleichheit bleibt das Ziel der Gemeinschaft; aber sie ist ihr Resultat, nicht ihre Voraussetzung, nicht das, worin sie begründet ist, sondern das, was sie dann erreicht, wenn der sie bewirkende Wille gut ist. Die Gleichheit ist das Werk der Liebe, die die andern wie uns selber schätzt, und sie besteht nicht in der Aufhebung der Unterschiede, sondern in ihrer stetigen Ausgleichung, so dass sich zum Bedürfnis die Gabe gesellt und sich mit der Schwäche die Kraft eint und jeder innerhalb seiner Besonderheit und Begrenzung den vollen Anteil an den Gütern der Gemeinschaft erlangt.

Ein Amt hat also zwei Voraussetzungen, einmal die Befähigung zu denjenigen Funktionen, die für den Bestand der Gemeinschaft erforderlich sind, sodann die Anerkennung dieser Befähigung durch die Gemeinschaft mittelst der Vokation. In einer normalen Gemeinde geschieht der Akt auf beiden Seiten nicht erzwungen, sondern willig. Der Amtsträger weiss sich befähigt, für die Gesamtheit zu sorgen, und diese anerkennt in ihm den, dem sie das Ganze anvertraut.

Mit der Befähigung, für das Ganze zu handeln, berührt sich zum Teil der Begriff Genius, da mit ihm eine über die andern emporragende Begabung ausgedrückt wird. Daher besitzt der Genius auch eine Gemeinschaft stiftende Macht; er findet eine Gemeinde, die ihn verehrt. Der Amtsbegriff lässt sich aber nicht auf den Begriff Genialität reduzieren; diese Vorstellung hat vielmehr eine separatistische

Tendenz bei sich. Bloss die Erhebung der eignen geistigen Kraft über die andern wird durch sie ausgedrückt, nicht ihre Verpflichtetheit zum Dienst, nicht ihre Hingabe an die andern. Die auf die Verehrung eines Genius begründeten Gemeinschaften haben daher immer einen Zug zu sektenhafter Hoffart. Es werden auch durch den Begriff Genialität nicht diejenigen Funktionen ausgezeichnet, auf denen die beständige Leistungsfähigkeit der Gemeinschaft beruht, sondern Vereinzelungen des Könnens vor allem in der Ausbildung des Denkens und der Phantasie. Die Sozietät ist aber auf diejenigen Kräfte nicht nur angewiesen, sondern auch mit ihnen ausgestattet, die ihren stetig fortschreitenden Lebensprozess bewirken, und diese ergeben die legale Autorität. Der Genius kann ihre Bewegung durch besonders starke Impulse befördern oder in einer Notlage der Gemeinde ihr Retter werden, ist aber nicht der das Zusammenwirken begründende Arbeiter.

Unter den Ämtern steht das des Königs für sich, weil das Königtum dann auftritt, wenn der Staat geschaffen werden muss, sei es zum erstenmal durch die Vereinigung von Familien, die erst locker zueinander in Beziehung stehen, sei es durch Rekonstruktion zerfallender Gebilde. Dann ist der starke Wille, der die Verbundenheit über alle Widerstände hinweg erwirkt, der König. Da unsre Vereinigung zur Gemeinschaft über das menschliche Vermögen hinausragt, so bleibt die königliche Funktion, soweit sie der Mensch vollzieht, immer unfertig und mangelhaft. Der, der wirklich königlich eine Gemeinschaft herzustellen vermag, ist Gott allein.

Durch die Befähigung, das Denken der Gemeinde zu leiten, entsteht das Lehramt, durch die Fähigkeit, ihr Handeln zu erwecken und zu fruchtbarem Erfolg zu führen, die Regierungsämter, an die sich der Richter anschliesst, der mit dem Schutz der Gemeinschaft gegen die sie zerstörenden Vorgänge beauftragt ist. In der Ausgestaltung dieser Ämter ist eine reiche Individualisation der Sozietäten nicht nur möglich, sondern entsprechend der geschichtlichen Verkettung notwendig.

Wenn die Sozietät verdirbt, verdirbt auch das Amt, dessen Entstellung die Zerrüttung der Gemeinde teils offenbar macht, teils selber hervorruft. Despotismus und Ser-

vilismus machen aus dem Amt eine Gefahr für die Gemeinschaft; der Anarchismus erzeugt die blossen Titularregenten. In einer intellektualistisch zerrütteten Sozietät wird der Lehrer der erste Regent; in einer zuchtlosen wird der Richter gleichgültig. An diese Scheinämter heften sich ernstliche Schwierigkeiten, weil sie die religiöse Schätzung des Amts und damit auch die der Gemeinschaft erschweren. Weil die Sozietät Stiftung Gottes ist, gilt dies auch von ihrer Gliederung und der Amtsträger hat das Recht und die Pflicht, innerhalb seiner Funktion in »Gottes Gnade« den Grund seiner Würde und Wirksamkeit zu sehen. Der Missbrauch des Gedankens durch den Despotismus entgründet ihn nicht. Da die Gemeinschaft die Schöpfung der göttlichen Gnade ist, so ist es auch das die Gemeinschaft herstellende Amt und gerade dann, wenn dies anerkannt bleibt, wirkt es befreiend, weil alles, was aus der Gnade Gottes stammt, befreit. Freilich sind wir durch die Beschaffenheit unsrer Sozietäten ihnen gegenüber nicht nur zum Vertrauen, sondern auch zur Kritik und Zucht berufen, weil aus dem Lehrer der Sophist und aus dem Richter der Schirmer des Unrechts werden kann. Die Entstellung des Amts widerlegt es jedoch nicht, sondern beweist es vielmehr. Bedürften wir keiner Ärzte, so gäbe es keine Pfuscher, und wären uns nicht die Priester nötig, so hätten wir keine Pfaffen. Die Scheinbildung entsteht nur da, wo ein Bedürfnis nach Deckung sucht. So hätten wir auch keine Pseudokönige und Pseudolehrer, wenn nicht die Sozietät die Regierung und die Lehre nötig hätten.

Die Gliederung der religiösen Gemeinschaft geht derjenigen der natürlichen parallel, da der Grundriss des menschlichen Wesens auch ihren Aufbau bestimmt. Auch die religiöse Gemeinschaft ist aufgehoben, wenn sie nicht alle an ihr Beteiligten aktiv macht. Es gibt keine passive Mitgliedschaft in der Kirche, sondern wo wirklich nur Passivität vorliegt, ist die Mitgliedschaft zerstört. Den Anteil an einer Kirche besitzen wir dadurch, dass wir an ihrer Arbeit teilhaben, die darin besteht, die Wahrheit zu sagen, dem Bösen zu wehren, den Willen Gottes in der Liebe zu tun. So weit als wir bei diesen Funktionen mitwirken, sind wir Glieder der Kirche. Daher empfangen alle in ihr Vereinten durch sie einen Beruf. Auch hier lässt sich aber die Tätig-

keit des Ganzen nicht einzig durch die Berufstreue herstellen, weil die Vereinigung auch hier nicht zwischen Gleichen, sondern zwischen Ungleichen erfolgt und sich in der Überwindung der Unterschiede vollzieht. Daher entsteht auch hier die Gemeinschaft durch das Amt. Auch rein nach dem Gleichheitsprinzip konstruierte Vereinigungen haben daher immer ihre Theorie überschritten und Ämter, wenn auch nicht dem Namen, doch der Sache nach erzeugt. Um zu lehren, muss das Vermögen dazu vorhanden sein; um das Handeln der Gemeinde so zu ordnen, dass es zweckmässig wird, müssen sich solche finden, die zur Regierung geeignet sind, und die Befähigung allein genügt noch nicht, wenn nicht ihre Anerkennung durch die Gemeinschaft ihr zu ihrer Entfaltung die Möglichkeit gewährt.

Daher stellt uns auch die religiöse Gemeinschaft vor die Frage, wer ihr König sei und das Amt habe, sie herzustellen. Fragen wir nach dem Schöpfer der religiösen Gemeinschaft, so fragen wir nach dem Christus. Nicht erst der Blick auf die menschliche Sünde erzeugt den Christusgedanken, so dass uns der Christus nur deshalb unentbehrlich wäre, weil wir Sünder sind. Gewiss ist, dass das Böse uns des Christus bedürftig macht, weil wir das göttliche Vergeben nur dadurch wahrnehmen können, dass uns der gegeben ist, der uns mit Gott versöhnt. Ebenso ist gewiss, dass das Werk Jesu in seinem ganzen Verlauf durch die Sündhaftigkeit des Menschen bestimmt wird. Ohne die menschliche Verschuldung gäbe es keinen gekreuzigten Christus. Dennoch ist der Tatbestand nicht vollständig beschrieben, wenn sein Amt nur auf die Sünde bezogen wird und nur zu ihrer Überwindung bestimmt sein soll. Denn auch hier entsteht der negative Vorgang erst aus dem positiven. Das aus der Sünde entspringende Bedürfnis hat dasjenige Bedürfnis über sich, das aus unsrer positiven Bestimmung entsteht, daraus, dass wir eine Gemeinde werden sollen, deren Grund die gemeinsame Gewissheit Gottes und deren Tätigkeit der gemeinsame Dienst Gottes ist. Der, der uns zu einer solchen Verbundenheit mit Gott führt, dass wir in ihm auch miteinander vereinigt sind, ist der König der religiösen Gemeinschaft, ist der Christus, und da sie universal ist und die Einheit Gottes die Einigung der Menschheit begründet, so ist dieser König der universale

Herrscher und sein Amt von den Begrenzungen durch Ort und Zeit frei. Weiter führt uns aber die Betrachtung des Menschen nicht als bis zur Frage, wer der Christus sei, und zum Wunsch, dass er gekommen sei. Ihre Beantwortung kann der Mensch nicht in sich selbst finden, sondern nur von Jesus hören.

20.

Die Geschichte.

Die Gemeinschaft, die uns vereint, verbindet nicht nur die Zeitgenossen, sondern auch die einander folgenden Generationen, so dass sie sich von der Gegenwart aus sowohl in die Vergangenheit zurück als in die Zukunft hinaus erstreckt. Wie der Einzelne durch den Erbgang seine Beschaffenheit bekommt, so sind auch die Sozietäten durch ihre frühere Gestaltung in ihrer jetzigen Beschaffenheit und Wirkungsweise bestimmt, wodurch alle in ihrem Denken und Wollen teils Hilfe, teils Widerstand erfahren. Daher wirken wir nicht nur am Leben der mit uns Gleichzeitigen, sondern auch am Leben der Zukünftigen mit, nicht nur durch den Vererbungsvorgang, sondern auch durch das, was sich von uns aus der Gemeinschaft einverleibt. Die Festigkeit dieses Zusammenhangs ist darin begründet, dass uns keine schöpferische Produktion im Denken und Wollen möglich ist, sondern wir mit den gegebenen Gedanken und gegebenen Motiven arbeiten. Dieses für uns unentbehrliche Fundament aller Tätigkeit wurde durch die Tat der vor uns Lebenden für uns hergestellt und wir stellen es durch unsre Tat für die nach uns Kommenden her. Ebenso empfangen wir die Arbeitsmittel, durch die wir unsren Willen ins Werk überführen, durch die Arbeit derer, die vor uns und für uns lebten.

Durch die festen kausalen Beziehungen, die den Geschichtslauf beherrschen, gleicht er einem Naturprozess. Was aus unsrem Innenleben heraustritt, ist damit unsrer Freiheit entzogen und mit natürlichen Vorgängen verwoben, die seine Fortwirkung an die Stabilität und Unbezwingbarkeit der Naturprozesse annähern. Geschehenes wird nicht mehr ungeschehen gemacht, so wenig als Naturgesetze zerbrochen werden. Es gibt in Wahrheit keine erfolgreichen Restaurationen, keine »Renaissance«, die nur Wiederholung

wäre; denn alles Geschehene wirkt weiter nach seiner eigenen Schwere. Daraus ergibt sich aber nicht die Auflösung der Geschichte in den Naturprozess. Die beiden Verkettungen des Geschehens sind dadurch verschieden, dass die Geschichte ihren Ursprung in der Innerlichkeit des Menschen, in seinem Willen hat und durch die Tat entsteht. Die Produktionsmacht der Persönlichkeit erscheint in ihr. Daher ist auch ihre Wirkung nicht nur auf die materielle Seite unsres Lebens beschränkt, sondern greift ins Innerste und Geistigste hinein und gestaltet das Persönliche an uns.

Darum wird in der Geschichte Neues, der Bildungsmacht der Person entsprechend, und dieses Neue ist Segen oder Unsegen, Förderung oder Hinderung der Kommenden. Seine Wirkung endet nicht mit der Erinnerung; sie wird zwar gesteigert, wenn die Erinnerung immer wieder bewusste Beziehungen zwischen dem Einst und Jetzt stiftet; aber auch das, was aus der Erinnerung verschwand, hört nicht auf, ein weiterwirkendes Glied im Geschichtsprozess zu sein, auch wenn wir nicht mehr wissen, woher die Lebensformen stammen, die jetzt die unsrigen sind.

Wir reden von Gesetzen in der Geschichte, weil sich die kausalen Zusammenhänge, die über die Entschliessung der Einzelnen übergreifen, als gebunden erweisen und sich gleichmässig in allen Vorgängen durchsetzen. Physische Gesetze bestimmen die Geschichte, weil die Weise, wie uns die natürlichen Lebensbedingungen zugänglich sind, unser ganzes Verhalten begründet; logische Gesetze, weil einmal erworbene Gedanken über die einzelnen Denker hinweg ihre logischen Effekte hervorbringen, das bestreiten, was ihnen widerspricht und sich mit dem einen, was ihnen entspricht; ethische Gesetze, weil der sittliche Wert der Tat in ihren Wirkungen hervortritt und sittlich richtige oder unrichtige Verhältnisse schafft; religiöse Gesetze, weil sich die Weise, wie wir im Frieden oder Kampf mit Gott handeln, auch in der historischen Nachwirkung offenbart.

Allwissenheit ist uns hier ebenso versagt wie gegenüber der Natur. Im Selbstbewusstsein ist uns zwar ein Einblick in die Gründe der Geschichte gegeben, sowohl unsrer eigenen als der der andern. Gleichzeitig ist aber das bewegliche Element im menschlichen Erleben einer unerschöpflichen Entwicklung fähig und es sind an jeder

Ereignisreihe unendlich viele Wirker beteiligt mit grösseren oder kleineren Beiträgen, die nie übersehbar sind. Auch die gespannteste Beobachtung des eigenen Lebens ist deshalb nicht imstand, die eigene Geschichte exakt zu schreiben. Es gibt keine Selbstbiographie, die völlig richtig wäre.

So wichtig die Erinnerung ist, ebenso bedeutsam ist die Funktion des Vergessens im Haushalt unsres Lebens. Wenn uns kein Vergessen gestattet wäre, sondern die Vergangenheit in ihrem ganzen Umfang uns gegenwärtig bliebe, so wäre es bei dem Lebensmass, das uns gegeben ist, unmöglich, dass wir dem neuen Vorgang eine frische Aufmerksamkeit zuwendeten und wenigstens relativ ein Jetzt hätten, in das wir unser ganzes Vermögen hineinlegen.

Die Regel, die unser Eigenleben mit unsrem Anteil an der Sozietät verbindet, bestimmt auch unser Verhalten gegenüber der Geschichte. Normal ist weder die Lösung von ihr noch die Gebundenheit an sie, sondern die Freiheit von ihr. Das geschichtslose Verhalten verdeckt sich die formierende Macht der Lage, in die wir hineingesetzt sind. Daraus entstehen die vergeblichen Versuche, die Wirklichkeit nach unsren Postulaten umzubilden, obgleich der Bereich des Möglichen für uns durch das geschichtlich Gegebene begrenzt ist. Die Gebundenheit an das Bestehende verwandelt unsre Abhängigkeit von der Geschichte in Passivität und lässt das Gewordene, wie es ist, mit Berufung auf seine historische Begründetheit. Sind wir frei, so verzichten wir auch vor dem geschichtlich Gegebenen nicht auf unsre kausale Macht, wissen aber, dass wir sie am und mit dem Gegebenen üben.

Ohne den Gottesgedanken stehen wir ebenso hilflos vor der Geschichte wie vor dem Erbgang. Er ist die unentbehrliche Voraussetzung unsrer Freiheit; denn er erspart uns die Schwankung zwischen der aufgeregten Ungeduld und der passiven Resignation. Das wird auch daran sichtbar, dass das Zurückweichen des Gottesgedankens in der heutigen Wissenschaft eine tiefe Entfremdung von der Geschichte herbeigeführt hat, die sich in ihrer pessimistischen Beurteilung äussert. Alles Geschichtliche ist nach dieser Theorie vergänglich; es ist zwar der Beobachtung wert, denn es war einmal, kann aber nicht mehr als Beobachtung von uns erwarten, keine Hingabe, keinen Glauben, keine Liebe;

denn es war ja bloss einst und ist nun tot. So wandert der Blick durch die wechselnden Formationen der Vergangenheit, immer interessiert, immer scharfsichtig, aber immer kalt, nichts empfangend, was uns selbst Inhalt und Kraft verschaffte. Man erwirbt sich so das Vermögen, alles nachdenkend mitzuerleben und mitzuempfinden, ohne dass im Geschehenen etwas enthalten wäre, was für uns geschehen wäre. Ein solcher Verkehr mit der Vergangenheit ist durch den feststehenden Entschluss bestimmt, allen Tatsachen den Glauben zu verweigern und sie nie zum Grund unsrer Zuversicht und unsres eigenen Verhaltens zu machen. Und doch rufen uns die Tatsachen, die unser eigenes Erlebnis bilden, sofort zu einer geschlossenen Bejahung auf; an ihnen nehmen wir die formative Kraft der Geschichte unmittelbar wahr. Ebenso besitzen sie die vergangenen Tatsachen, deren Wirkung uns erreicht.

Die Entwertung der Geschichte beruft sich darauf, dass alles, was in ihr hervortritt, individualisiert ist, so dass es in ihr keine Wiederholungen gibt und die Fortwirkung eines Geschehenen nicht bewirkt, dass es sich nochmals in derselben Weise zeigte. Daher hat jeder geschichtliche Vorgang etwas Vergangenes an sich, was für uns unfassbar bleibt, nicht nur dann, wenn Vergessenheit darüber liegt, sondern auch, wenn Erinnerungen an ihn vorhanden sind. Dadurch aber, dass sich ein Gedanke und Wille durch die Tat in die Geschichte hineinstellt, erhält er gleichzeitig die Stosskraft, die die Kommenden bewegt, sei sie eine Segensmacht, sei sie eine Macht des Fluchs. Der inwendige Vorgang hat sie noch nicht, sondern sie wird ihm durch die Tat zuteil. Darum fordert die Geschichte von uns den Anschluss oder die Abwehr; wir haben uns ihr zu öffnen als die, die empfangen wollen, oder uns ihr zu verschliessen als die, die den Streit mit dem Geschehenen wagen, und erst dann, wenn wir die Mitwirkung mit der Geschichte und die Gegenwirkung gegen sie gefunden haben, sind wir ihr gegenüber frei. Jetzt erst ist auch in dieser Beziehung unser Verhältnis zur Gemeinschaft normal; denn jetzt vereinigen wir den Anteil an der Gemeinschaft mit der Erhaltung unsres Eigenlebens.

Da in der Geschichte alles aus dem Menschen heraustritt, was in ihm ist, empfangen wir von ihr unser Gutes

und unser Schlechtes. Was die Erkenntnis und Liebe der Früheren schuf, wird zum Gut für die Späteren und zum Werkzeug für sie, mit dem sie ihren Dienst Gottes tun. Dadurch verschafft uns die Geschichte das Vertrauen zur Zukunft und zum Wert unsrer Arbeit; sie gibt uns den Antrieb zum Glauben an Gott. Aber sie bereitet uns ebenso sehr das Motiv zur Furcht; denn das Schlechteste, was im Menschen ist, Wahn und Hass, rollt mit unvergänglicher Stosskraft durch die Generationen. Der Begriff Rückschritt ist ebenso real begründet wie der des Fortschritts. Daher haben wir das Schwanken zwischen einer optimistischen und einer pessimistischen Geschichtsbetrachtung und in der Mitte zwischen beiden die Ratlosigkeit, die überhaupt nicht mehr urteilen kann.

Da die Geschichte die kausale Macht des Menschen zur Wirksamkeit bringt, verschafft sie uns keine Versichtbarung Gottes, sondern ist um dessentwillen, was der Mensch Verwerfliches schafft, noch in höherem Mass eine Verhüllung Gottes als die Natur. Den Gottesbeweis leistet sie aber dadurch, dass die Gemeinschaft, die uns trotz der Dehnung der Zeit dennoch vereint, durch das göttliche Wirken entsteht. An dieses erinnern uns ihre Gesetze, die überdachte Beziehung, in der die einander folgenden Vorgänge zueinander stehen. Mehr als diese Erkenntnis bedürfen wir nicht, um unser Verhältnis zur Geschichte im Handeln und Leiden zu ordnen, brauchen dazu nicht den Durchblick durch ihre Rationalität und Zweckmässigkeit, sondern lediglich die Gewissheit, dass uns Gott in die Geschichte versetzt. Dadurch wissen wir, dass er uns so haben will, wie uns unser geschichtlicher Ort macht, als Glied in diesem Ganzen, das sich durch die Zeiten hindurch streckt und uns mit der Schuld und dem Recht, mit dem Fluch und dem Segen der Vergangenheit verknüpft. Die durch die Geschichte uns bereitete Not haben wir zu tragen und dadurch Gott zu ehren, dass wir sie tragen; die Kraft, die sie uns verschafft, haben wir zu nützen und für sie zu danken und Gott dadurch zu ehren, dass sie uns zu unsrem Arbeitsmittel wird.

21.

Das jenseitige Geisterreich.

In der Geschichte entsteht ein Reich der Geister; reicht es weiter als die Menschheit? Für die, die in der Schrift

zu uns reden, stand der Mensch nicht an der Spitze der Kreatur, sondern über ihm sahen sie ein vielgegliedertes Reich der Geister. Die Bestätigung dafür liegt darin, dass sich eine nüchterne Selbstschätzung dagegen sträubt, uns selbst als die höchste, letzte Bildung des kreatorisches Wirkens aufzufassen. Unter uns steht diese Fülle von Bildungen, eine Unendlichkeit; dann folgen wir mit der engen Begrenzung unsrer Geistigkeit, und über uns soll nichts stehen! Die Erinnerung an Gott drängt dazu, eine reichere Entfaltung der Schöpferkraft anzusetzen, und die Aussage der Schrift berechtigt uns, über den Gedanken an eine blosser Möglichkeit hinauszugehen.

Die Frage ist nicht identisch mit der nach der Gemeinde der Abgeschiedenen und ihrem Verhältnis zu den Lebenden. Denn mit dieser haben wir uns wieder nur die Menschheit vorgestellt, wenn auch in einem höheren Lebensmass. Ebenso wenig gehört die Frage nach den Bewohnern der Sterne hierher, bei der man die Gleichartigkeit der Erde mit den andern Weltkörpern ins Auge fasst. Beim Engel dagegen denken wir an eine engere Verbundenheit mit Gott, an ein vollständigeres Teilhaben an Gottes Art, darum auch an ein anderes Verhältnis zur Natur, als der Mensch sie besitzt.

Die religiöse Wichtigkeit des Gedankens besteht darin, dass er uns die Herrlichkeit Gottes verdeutlicht. Gott lässt sich nicht auf das zurückführen, was unsre Erfahrung zeigt. Gott ist grösser als unsre Welt. Missbraucht wird der Gedanke, wenn die Vielheit der Geister als Verdunklung Gottes wirkt und eine Überordnung des Engels über Gott statt hat.

Die Einrede gegen die Engel stützt sich darauf, dass die Engellehre mit dem antiken Weltbild zusammenhänge, nach dem der Himmel als Feste über der flachen Erde ruhe; er sei darum der Bewohner bedürftig, weil ein leerer Raum uns nicht vorstellbar sei; für uns sei aber dieses Bedürfnis erloschen, weil wir unsern Raum als unendlich sehen und gleichzeitig als erfüllt durch die Materien und Kräfte der Natur; wir hätten daher keinen Raum für ein Jenseits. In Wahrheit macht uns unser Naturbild den Gedanken an die Engel noch unentbehrlicher. In dieser Unendlichkeit von Räumen und Kräften sollte kein anderes Leben entstanden sein als das der Tiere und Menschen und die personbildende

Macht des Weltgrunds soll erschöpft sein in der Formation des Intellekts, den wir haben?

Über die Beziehung der Engelwelt zum Raum lässt sich nur sagen, dass damit, dass wir Gott ein positives Verhältnis zum Raum beilegen müssen, da er den Raum schafft und alles in ihm lokalisiert, irgendwie eine positive Beziehung zum Raum auch für die Engel gegeben ist. Unser Unvermögen, uns eine andre Beziehung zum Raum zu denken als die, die wir Menschen haben, ist subjektiv begründet; sie entsteht durch die Bedingtheit unsers Denkens durch unser Sein. Ebenso wenig lässt sich der Anteil der Engel an der Geschichte bestimmen. Dennoch bleibt es für die Betrachtung des Geisterreichs, das sich in der Geschichte herstellt, eine inhaltvolle Wahrheit, dass sich seine Grenzen nicht mit unsrem Horizont decken. Das Geheimnis ist uns nahe.

22.

Gottes Vaterschaft und Königtum.

Dadurch, dass uns die Sozietäten unser Leben vermitteln, sind uns die inhaltsvollsten, zu unsrem Denken und Wollen beziehungsreichsten Aussagen über Gott verschafft. Wenn wir Gott den Vater und den König heissen, so beschreiben wir damit nicht aufeinanderfolgende Offenbarungen oder Stadien der Beziehung zu Gott, als wäre Gott etwa zuerst Vater, dann König oder umgekehrt, sondern dieselbe Tat Gottes macht ihn zu unsrem Vater und zu unsrem König. Die Einsetzung in die Kindschaft Gottes und die Versetzung unter Gottes Regierung ist dasselbe Erlebnis. Gottes Haus und Gottes Reich sind kongruent.

Mit dem Vaternamen preisen wir Gott als den Geber unsres individuellen Lebens, mit dem Königsnamen als den Stifter der Gemeinde. Im Vaternamen ist die schöpferische, uns Leben gewährende Wirkung der Hauptgedanke, im Königsnamen die uns erhaltende und vollendende Funktion. Insofern ergänzen sie sich. Allein die uns persönlich erteilte Gnade ist nicht ohne und vor der Begründung der Gemeinde vorhanden, sondern mit derselben eins. Wir existieren nie als voneinander isolierte Kinder Gottes, sondern sind dadurch, dass wir in ihm den Vater haben, in sein Haus hineingestellt und dieses ist sein Reich. Wiederum besteht Gottes

Königtum nicht in der Stiftung einer Institution, nicht in der Herstellung sachlicher, unpersönlicher Bindemittel, die uns an Gott hefteten, nicht nur in der Gewährung natürlicher Güter, die wir haben könnten, ohne selbst mit Gott geeinigt zu sein, sondern das königliche Walten Gottes gestaltet unser inwendiges Leben und dadurch, dass es die Vielen in ihrem persönlichen Leben erfasst und mit Gott eint, entsteht sein Reich.

Auch der Unterschied zwischen der schöpferischen und vollendenden Wirksamkeit trennt die beiden Gottesnamen nicht. Denn wie der königliche Name unsrer Hoffnung den Inhalt verschafft und ausspricht, dass die Menschheit ihre Vollendung dadurch erlange, dass sich Gott an ihr als ihr König offenbart und aus ihr die ihm geheiligte Gemeinde macht, so führt auch der Vatername unser Verlangen über das hinaus, was wir jetzt besitzen, über den Streit gegen Gott und die Verlassenheit von Gott, worin wir uns jetzt befinden, und begründet eine Hoffnung, die alles in sich aufnimmt, wonach sich unser ahnendes Verlangen streckt.

Mit dem Reichsgedanken vollenden wir den Providenzbegriff, weil wir mit ihm die göttliche Güte nicht nur auf unser Geschick beziehen, sondern die vollständige und personhafte Verbundenheit mit Gott beschreiben, die aus unsrem inwendigen Leben das Werk Gottes und darum unsre Geschichte zum Ort seiner Offenbarung macht. Zwar lässt sich, weil sich das inwendige Leben und die Geschichte nicht von der Natur scheiden, das königliche Walten Gottes nicht als beziehungslos zur Natur denken, in der und durch die wir leben; es verschafft uns vielmehr auch diejenige Natur, durch die uns seine Güte erfahrbar wird, und bewirkt in seiner Vollendung ihre Erneuerung und Verklärung. Es erschöpft sich aber nicht in der Veränderung unsrer natürlichen Zustände, sondern bringt die, für die Gott königlich handelt, in die persönliche Gemeinschaft mit ihm.

Mit dem Begriff Reich Gottes vollenden wir auch den Gedanken Gesetzgebung, da Gottes Königtum nicht nur darin besteht, dass er uns sein Gebot gibt und wir es erfüllen, sondern darin, dass Gott durch seine eigne Tat unsre Verbundenheit mit ihm herstellt. Freilich zerfällt der Begriff, wenn wir unser sittliches Verhältnis zu Gott von ihm trennen. Er bekommt aber seinen Inhalt nicht einzig durch

unsre Unterwerfung unter Gott, so dass wir sein Reich durch die Einübung und Ausführung ethischer Regeln bewirkten, sondern deshalb, weil unser Anteil an ihm auf seinem Willen und Wirken beruht, heissen wir ihn den König, wie auch seine Vaterschaft nicht durch unsre Liebe und unsern Gehorsam entsteht, sondern Gottes Verhalten gegen uns der unsre Gotteskindschaft begründende Vorgang ist.

Diese Gottesnamen haben auf allen Stufen der Erkenntnis Gottes Verwendbarkeit; ihr Inhalt wächst aber mit unserer Wahrnehmung der göttlichen Gabe. In jedem Gottesgedanken ist irgendwie das Bewusstsein eingeschlossen, dass wir aus Gott seien, bei ihm und für ihn leben, also an ihm den Vater haben, und dass er uns durch seine Erkenntnis miteinander zur heiligen Gemeinde verbinde, also unser König sei. Die Frage erhält aber durch das, was wir in uns selbst und in unsren Sozietäten finden, Ernst, wie wir an Gottes väterlichem und königlichem Wirken Teil erhalten, da das, was wir vor Augen haben, nicht als das Vollendete und Bleibende gelten kann, und diese Frage wird im Blick auf das, was als unser Gegensatz gegen Gott von uns verworfen werden muss, zur Sorge. Deshalb führen uns die Begriffe Vaterschaft und Königtum Gottes zum Christus hin.

D.

Das Erkennen und die Wahrheit.

23.

Wahrnehmung und Urteil.

Die Gebilde, die uns als Vorstellungen und Gedanken füllen, entstehen in uns nach einer Gesetzmässigkeit, die uns eingepflanzt ist. Wir sind bei diesen Bildungen die Empfangenden. Wo das Empfangen fehlt, versagt unser Vermögen zur Produktion. Eine »reine Vernunft«, die denken könnte, ohne zu empfangen, ist, wenn dabei vom Menschen gesprochen wird, ein Phantom⁵⁴.

Mit diesem ersten Vorgang, der als ein Gegebenes in uns hervortritt, ist aber der inwendige Prozess noch nicht beendet, sondern es tritt zur Wahrnehmung und Vorstellung ein Urteil hinzu, durch das wir unser Verhältnis zu unsern

Gedanken bestimmen. Unser Denken besteht beständig darin, dass wir ja oder nein sagen, affirmieren oder negieren; denn wir nehmen die in unser Bewusstsein hineingesetzten Gedanken in uns auf oder weisen sie ab.

Auch in dieser Funktion sind wir nicht einzig selbständig; denn die Gedanken, die wir vor dem neuen Seh- oder Denkkakt bereits in uns tragen, sind das Mittel, durch das wir unser Urteil formen. Dasjenige Gebilde, das sich mit unsrem vorhandenen Besitz vereinen lässt, nehmen wir auf; dasjenige, das von der in uns vorhandenen Erkenntnis durchkreuzt und bestritten wird, scheiden wir aus. Wir sind durch die uns vorgehaltenen Wahrnehmungen zu einer Arbeit aufgerufen, durch die wir sie »verstehen«, und wir verstehen das, wofür wir einen zweiten Gedanken haben, mit dem sich der erste vereinen lässt. In diesem Vorgang macht sich ein Gesetz sichtbar, das von unsrem Denkkakt die Einheit verlangt und uns verwehrt, ja und nein gleichzeitig zu sagen. Versuchen wir es, so entsteht dagegen ein innerer Protest und ein Verbot macht sich geltend, das uns den Widerspruch unerträglich macht.

In dem sich beständig erneuernden doppelten Denkkakt kommt die Grundgestalt des Ichs zur Erscheinung. Darin, dass uns für unsre Gedanken die Einheit zum Ziel gemacht und die Abwehr des Widerspruchs aufgegeben ist, wird die Einheit, die unsrem persönlichen Leben eingepflanzt ist, sichtbar und darin, dass wir im Wahrnehmen gestaltet sind, im Urteil dagegen unsre kausale Macht betätigen, erscheint die Vereinigung von Abhängigkeit und Selbständigkeit, an der das uns gegebene Leben sein Merkmal hat.

Das Bewusstsein, dass das von uns Gedachte uns gegeben sei, sprechen wir mit dem Begriff Notwendigkeit aus, womit wir sagen, was in uns hervortrete, stamme nicht aus unsrem Willen, sondern sei uns gesetzt. Dies erkennen wir durch das Urteil an, dass wir so denken müssen. Mit diesem Urteil ist uns die Gewissheit gewährt. Sie entsteht dadurch, dass wir den Gedanken, den wir als uns gegeben kennen, mit einer vollständigen, geschlossenen Bejahung an uns ziehen und unsrem geistigen Leben einordnen. Darum wird unsre Gewissheit durch die Induktion, durch die Wiederholung der Erfahrung, befestigt, weil sie uns bestätigt, dass unser Gedanke nicht aus unsrer Willkür, sondern aus dem in uns geschehenden Lebensakt stamme. Die Deduktion,

der Schluss, bringt uns dagegen die Gewissheit noch nicht, da er uns nur verdeutlicht, dass ein neuer Gedanke mit einem schon in uns vorhandenen vereinbar sei. Gewissheit erzeugt der Schluss nur dann, wenn wir von demjenigen Gedanken, mit dem wir den andern vereinen, wissen, dass er uns durch den Lebensakt gegeben ist⁵⁵.

Indem wir uns der Notwendigkeit unsrer Gedanken bewusst sind und dadurch unsre Abhängigkeit erleben, gewinnen wir zugleich die Befreiung von den Schranken, die uns die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit unsres Lebens setzt. Denn mit dem, was wir als notwendig erkennen, sehen wir über den Vorgang hinweg, der eben jetzt an uns geschieht, und bejahen das Erkannte als immer gültig und stets vorhanden über den Bereich unsrer Wahrnehmung hinaus. Wir formen somit allgemeine Urteile und sammeln die konkreten Wahrnehmungen zu Begriffen, wodurch sich unser Wissen über unser eigenes Erleben hinaus erstreckt.

Mit dem Wissen, dass wir in unsrem Denken nicht uns selbst überlassen, sondern unter ein uns bewegendes Gesetz gestellt sind, besitzen wir den Gedanken Wahrheit und unterscheiden deshalb an den Gebilden unsres Denkens das Wahre vom Falschen. Das Mass, mit dem wir diese Unterscheidung vollziehen, ist das Verhältnis unsrer Gedanken zum Denkgesetz. Nach den beiden Stufen des Denkvorgangs erhält auch der Begriff Wahrheit zwei Merkmale. Er setzt zuerst voraus, dass unsre Vorstellungen, sowohl die, die neu in uns erscheint, als die, die wir zu ihrem Verständnis verwenden, nicht willkürlich von uns gebildet wurden, sondern uns gegeben sind; er setzt weiter voraus, dass wir beim Urteil, durch das wir das Empfangene in unsre Gedanken einordnen, das Verbindbare miteinander verbinden, dagegen das zu Trennende voneinander trennen. Der erste Vorgang ergibt die Wahrheit im Beobachten, wodurch das Sehen zu seinem Ziel gelangt, der zweite die Wahrheit im Urteilen, wodurch die Beziehungen des Gedankens zu dem neben ihm stehenden Inhalt des Bewusstseins die Normalität bekommen. Da aber beide Funktionen nicht getrennt voneinander existieren und ohne einander nicht zu einem normalen Ergebnis gelangen, ist nicht von zwei verschiedenen Wahrheiten zu sprechen, sondern der Begriff Wahrheit einzählig zu fassen, wie der Denkakt einheitlich ist.⁵⁶

Daraus, dass die zwei Funktionen, das Empfangen und die eigene Entscheidung, aufeinander folgen und auseinander erwachsen, ergeben sich für unser Denken zwei Entartungen, da wir jede der beiden Funktionen unterdrücken und verkürzen können. Wer das Empfangen versäumt und nur urteilt, macht aus sich den Rationalisten; wer das Urteil unterlässt und sich im Denken nur passiv verhält, macht aus sich den Empiristen. Beide Zerstörungen des geistigen Lebens treten nicht nur da auf, wo das Denken zur Kunst entwickelt worden ist, in der Wissenschaft und an den Universitäten, sondern auch in derjenigen Denkarbeit, die jeder zur Führung seines Lebens vollbringen muss. Hier erscheint der Empirismus als Grundsatzlosigkeit, die von Fall zu Fall das denkt, was uns eben jetzt wahrscheinlich scheint, und der Rationalismus als die eigensinnige Grundsätzlichkeit, die durch keine Erfahrung belehrbar ist, weil ihr eignes Urteil gelten soll.

Dass auch der Rationalismus noch eine gewisse Fähigkeit zum Denken hat, ergibt sich aus unserm Vermögen, Abstraktionen zu bilden. Er reisst sie aber von ihrem Grund los und vergisst die Prozesse, aus denen sie entstanden sind. Nun werden die Abstraktionen als für sich bestehende Grössen behandelt und ihre Herstellung und Kombination als die höchste Leistung der Erkenntnis gefeiert. Wir verschaffen aber unsrem Denken die Richtigkeit und Gewissheit nur dadurch, dass wir uns gegenwärtig halten, dass unsre allgemeinen Begriffe ihre Notwendigkeit nicht in sich, sondern im konkreten Geschehen haben, aus dem sie gewonnen sind. Die Verwandlung von Abstraktionen wie Vernunft, Philosophie, Staat, Religion, Glaube in Hypostasen ist ein wirksames Mittel, das die Entartung des Denkens zum Geschwätz bewirkt.

Tilgen wir die uns gestaltenden Vorgänge, das Wahrnehmen und Hören, dann erheben wir den Anspruch, unser Denken lebe aus sich selbst. Wir behandeln es als unsre eigene Produktion. Es ist aber durch eine überreiche Erfahrung erwiesen, dass es so in Nichts zerfällt, da wir uns in unsrem Denken nicht als schöpferisch erweisen. Tilgen wir dagegen das Urteil, unterlassen wir die Arbeit, die das Wahrgenommene mit uns einigt, dann wird aus dem Denken nur die Anhäufung eines Stoffs, der uns fremd bleibt, und

wir bleiben trotz aller Denkarbeit arm, trotz alles Wissens unwissend. Weil die Aneignung unterblieb, wird aus dem, was uns gegeben war, doch nicht wirklich ein uns Gegebenes; es wurde nicht zu unsrem Eigentum. Betätigt der Rationalist, indem er seinem Denken Selbstgenügsamkeit und Schöpfermacht beilegt, Übermut, so bleibt das Denken des Empiristen verzagt, da er die abschliessende Funktion des Urteils unterlässt.

Durch diese Vorgänge wird unser Verhältnis zum Denkgesetz gestört. Wir können uns dem Gesetz, das über unsrem Denken steht, unterwerfen und in unsrer Tätigkeit mit ihm einträchtig bleiben oder uns gegen das Gesetz auflehnen. Dies geschieht entweder so, dass wir das Vorhandensein und die Geltung des Denkgesetzes leugnen und logisch gesetzlos werden, oder so, dass wir uns über das uns gestaltende Gesetz erheben und selbst als die Gesetzgeber über unser Denken verfügen, als wären wir autonom. Die Leugnung des Gesetzes, die logische Anomie, ergibt den Skeptizismus, die Vergewaltigung des Gesetzes durch angemasste Autonomie den Dogmatismus. Jener bestreitet, dass sich in dem, was wir empfangen, wirklich ein Empfangen zutrage; dieser benützt das Empfangene als Anlass zur eigenmächtigen Produktion. Jener leugnet die Wahrheit; dieser verzichtet dadurch, dass er sich dem Wahrnehmen entzieht, auf die Wahrhaftigkeit.

Der Skeptizismus ist oft mit der Angst verflochten, wir blieben durch das, was in unsrem Bewusstsein entsteht, auf uns selbst beschränkt. Diese Furcht wird aber durch unser beständiges Erlebnis widerlegt, das uns verdeutlicht, dass uns die Bewusstseinsvorgänge nicht in uns selbst verschliessen, sondern das Mittel sind, das uns miteinander und mit der Natur in Gemeinschaft setzt.

Der Skeptizismus und der Dogmatismus gehen leicht ineinander über. Da die von ihrer realen Basis abgelösten, willkürlichen Gebilde des Rationalisten zerfallen und er die Unmöglichkeit seines Unternehmens erlebt, so zweifelt er, schilt das Denken und heisst seine Resultate leer. Wiederum, weil der Skeptiker in dem, was in seinem Inneren entsteht, nichts erkennt, was er in sich aufzunehmen hätte, so kann er seine Gebilde willkürlich bewegen und sich die Welt nach seinem Wunsch konstruieren. Er wird also Dogmatist.

24.

Das Denken und das Wollen.

Die Gewissheit, dass unsre Gedanken notwendig sind, weil sie durch Prozesse bewirkt sind, die von uns unabhängig geschehen, verwehrt uns den Satz, daß unsre Vorstellungen einzig die Gebilde unsres Willens seien, so dass wir den Intellekt nur als ein Produkt des Willens deuten dürften. Ob wir wollen oder nicht wollen, die Wahrnehmung tritt unabhängig von unsrem Willen ein und unser Urteil entsteht ebenfalls unabhängig von ihm aus dem Verhältnis, in dem unsre Vorstellungen zu einander stehen. Da wir aber den Denkakt nicht nur erleiden, sondern tätig vollziehen, wissen wir gleichzeitig, dass unser Wille zu den Bedingungen gehört, von denen das Gelingen unsres Denkens abhängig ist. Zur Normalität der einen Funktion ist die der andern erforderlich.

Weil wir nie nur in den empfangenden Funktionen, im Wahrnehmen und Hören, verharren können, sondern beständig zu einer Tätigkeit aufgerufen sind, die das uns Dargebotene in uns einführt, wird das Denken Arbeit, darum auch Kunst, wenn sich ein starkes, entwickeltes Vermögen in diese Arbeit legt, darum auch Pflicht, da wir diese Arbeit nicht anders als durch das Aufgebot unsres Willens tun. Wir sind somit durch den Denkvorgang zu einem tätigen, freien Dienst Gottes berufen, dazu nämlich, unser Bewusstsein so zu gestalten, dass das uns gegebene Denkgesetz zur Erfüllung kommt. Diese uns aufgegebenen Wirksamkeit ist aber erst das Zweite und beruht auf einer Begabung, die sich als ein uns dargebotenes Geschenk in uns einstellt. Wir können Gott nur dadurch dienen, dass wir uns aneignen, was uns gegeben worden ist. Wir nehmen daran die dreifache Beziehung wahr, in die sich Gott zu uns stellt. Er wirkt uns ohne uns, mit uns, durch uns. Denn wir gehen im Erkennen durch drei Stufen durch. Die erste bleibt jenseits unsres Wahrnehmens; wir werden gemacht, ohne dass wir uns dabei beobachten könnten. Wie Bewusstsein wird, sehen wir nie. Wir sind also zuerst in die reine Passivität gestellt und deshalb steht vor allem Bewussten ein Unbewusstes, nicht Wissbares, aus dem unser bewusstes Bilden entsteht. Auf der zweiten Stufe sind wir selbst an unsrem Gebildetwerden beteiligt, indem wir das uns Gegebene wahr-

nehmen, da dieses uns als unser Besitz enthüllt wird. Das sind die Vorgänge des bewussten Vernehmens, durch die wir ein Gesehenes und Gedachtes bekommen. Die dritte Stufe ist die, dass wir das Empfangene selbst gestalten und ihm mit dem uns gegebenen Vermögen in uns Bestand und Wirksamkeit verleihen⁵⁷.

Da unser Denken nicht ohne unser Wollen zustande kommt, entsteht aus dem Vermögen, Wahrheit zu denken, die Verpflichtung, wahrhaftig zu sein. Auch die Wahrhaftigkeit umfasst die beiden Stufen des Denkvorgangs. Für seine erste Stufe ist damit das deutliche, scharfe Wahrnehmen von uns verlangt. Wir sollen aufmerken, uns wirklich an den Gegenstand hingeben in reiner Beobachtung. Für die zweite Stufe ist damit die Einheitlichkeit unsres Denkens von uns gefordert. Wir sollen das Erkannte festhalten und den Selbstwiderspruch fürchten⁵⁸.

Wenn wir bloss das Letztere in den Begriff der Wahrhaftigkeit einschliessen, machen wir unser Verhalten noch nicht normal. Denn wenn wir bei der Wahrhaftigkeit nur an die Konsequenz denken, mit der wir den einmal gefassten Gedanken festhalten, und diese schon als Betätigung der Wahrheitsliebe preisen, öffnen wir uns für große Irrtümer. Die voreilige und trotzigte Bildung von Systemen, die vielleicht mit einer einzigen Beobachtung die ganze Welt beherrschen will, ist nicht Wahrhaftigkeit; ihre erste Bewährung ist die immer wieder frische Sehfähigkeit, die sich zu neuem Wahrnehmen für die Wirklichkeit offen macht.

Aus der Einwirkung des Willens auf das Werden unsrer Gedanken zieht oft die Skepsis ihre Kraft. Nun ergreift den Menschen die Angst, ob er seinem Intellekt noch trauen dürfe, wenn er doch der Diener seiner Begehrung sei und ihrem Impuls gehorche. Diese Sorge beruft uns aber nur dazu, unsren Willen richtig zu machen, nicht dazu, unsren Lebensakt zu zerstören und die uns gegebene Gestalt des Bewusstseins zu bestreiten. Wir nehmen die Gesetzmässigkeit, die unsren Denkakt von unsrem Wollen unabhängig macht, beständig wahr und damit ist uns sichtbar gemacht, was unser Wille bei seiner Mitarbeit an unsrem Denken zu wollen hat. Er hat die selbständige Begründung des Denkens nicht anzutasten und sich nicht gegen das dem Denken gegebene Gesetz aufzulehnen, sondern mit Entschlossenheit

nur das zu wollen, dass der uns aufgegebenen Denkakt zustande komme, ohne dass in ihn fremde Zwecke eingemengt werden. Diese Verpflichtung spricht der Satz aus: das Denken habe nur im Erkennen seinen Zweck; es sei seiner selbst wegen notwendig; die Wahrheit sei ein schlechthin zu begehrendes und zu bewahrendes Gut.

Auch am Willen wird sichtbar, dass sein Verhältnis zum Intellekt nicht richtig aufgefasst wird, wenn ihm nur die Herrschaft über ihn zugeschrieben wird, sondern dass unsre beiden Vermögen gegenseitig aneinander gebunden sind und sich wechselseitig die Bedingungen zu ihren Leistungen verschaffen. Um einen Willen zu formen, müssen wir einen Gedanken besitzen, da wir nicht wollen können, ohne ein Gewolltes zu denken. Wo sich keine erkennenden Beziehungen herstellen, gibt es keine Liebe; nach Unbekanntem begehren wir nicht. Soll der Satz, der Wille habe den Primat, bedeuten, er sei auch ohne den Intellekt vorhanden, so ist er ein leeres Wort, weil so von einem Willen geredet wird, ohne daß es ein Gewolltes gibt. Der »reine Wille« ist im selben Sinn eine Fabel wie die »reine Vernunft«.

25.

Das Denken und das Handeln.

Weil unser Denken mit unsrem Wollen vereinigt ist, scheitert der Versuch, unsren Denkakt, ja vielleicht den ganzen Lebensakt bloss auf das Denken zu beschränken. Er greift die Einheit der Person an und wird durch die Unzerstörbarkeit dieser Einheit vereitelt. Den ersten Akt des Bewusstseins, das Empfangen, können wir nicht isoliert vollziehen; denn er wird uns durch die gesamte Bewegung unsres Lebens vermittelt. Unser Ort in der Natur und Geschichte verschafft uns unsre Wahrnehmungen und damit auch unsre Gedanken. Da wir aber nur durch unser tätiges Verhalten die Beziehungen herstellen, die uns unsren Platz in der Natur und in der Gemeinschaft anweisen, so ist uns das Handeln unentbehrlich, damit uns Gedanken kommen. Der Satz hat umfassende Wahrheit, dass wir das kennen, was wir machen.

Aber auch auf der zweiten Stufe des Bewusstseins, in der Urteilsbildung, sind wir durch unsre Geschichte bestimmt,

weil wir mit dem urteilen, was schon unsern geistigen Besitz ausmacht. Es wird also in unsrem Urteil beständig der ganze Ertrag unsres bisherigen Lebens wirksam. Wir können nie so aus uns selbst ausgehen, dass wir nicht unser Ich behielten, nie so objektiv werden, dass wir nicht in der Identität mit uns selber blieben. Weil wir die sind, die das Urteil fällen, so ist es durch unser Erleben und Handeln bestimmt.

Nun verstehen wir, warum die Grenze unsres Bewusstseins und der Inhalt unsrer Pflicht zu einander in Beziehung stehen, wie uns dies an der Unmöglichkeit, Schöpfungslehren herzustellen, schon entgegentrat. Was jenseits unsres Berufs liegt, bleibt uns Geheimnis. Der rationalistische Anspruch auf ein absolutes Wissen wird dadurch zu einer masslosen Überhebung, weil er nur bei absolutem Handeln erfüllbar wäre, und dies ist ein absurder Gedanke, der unsre Abhängigkeit von der Natur und von der Sozietät, überhaupt unsre Kreatürlichkeit zu leugnen versucht.

Damit ist begriffen, dass und warum wir in der Bildung unsrer Gedanken eine Geschichte durchleben. Wir können nicht beliebig zu jeder Zeit jeden Gedanken haben; das Entstehen eines solchen hat vielmehr bestimmte Bedingungen sowohl in den Verhältnissen, in die wir versetzt sind, als in dem in uns vorhandenen geistigen Besitz und erst, wenn diese hergestellt sind, tritt er hervor. Das ist sogar an der einfachsten Leistung unsres Denkens, an der Mathematik, sichtbar, da das für sie notwendige Abstraktionsvermögen geschichtlich geworden und von Faktoren abhängig ist, die nicht in unsrer Macht stehen. Ebenso deutlich tritt dies an denjenigen Gedanken hervor, die die zentralen Vorgänge des persönlichen Lebens bestimmen.

Darum ist der Intellektualismus, der das Denken allein pflegen will und das Handeln unterlässt, eine Verirrung und die gedankenlose Praxis, die das Denken verachtet, weil nur das Wollen und Wirken dem Leben Gehalt verleihe, ist es ebenfalls. Der Rationalist, der sein Denken aus sich selbst nähren will, ist notwendig auch Intellektualist. Wenn er darauf achtete, dass er seine Vernunft durch die Geschichte bekommen hat, so würde er darauf geführt, dass er sich, um zu erkennen, empfangend verhalten muss. Doch kann sich Intellektialismus auch mit empiristischen Gedanken verbinden.

Beide Abwege sind undurchführbar. Wenn wirklich das Wollen und Handeln aus dem Lebensprozess ausgeschaltet wird, dann stirbt das Denken ab, weil damit die realen Beziehungen aufhören, aus denen uns allein echte Gedanken entstehen. Eremiten grübeln und brüten, aber denken nicht mehr und eine »reine« Vernunft, die nichts empfangen will, vernimmt nichts mehr, sondern wird leer. Ebenso scheitert die gedankenlose Praxis, weil sich ein richtiger, fruchtbarer Wille nur durch die Vermittlung eines wahren Gedankens bilden lässt. Gedankenlosigkeit erzeugt auch Willen- und Tatlosigkeit, falsches Denken falsches Wollen und Handeln, und soweit die Affekte das Handeln in uns aufregen, verfällt es, wenn der Gedanke nicht über ihm steht, der sich selbst zerstörenden Unbeständigkeit und Leidenschaftlichkeit.

Damit ist uns die Erkenntnis verschafft, dass der Dienst Gottes, dessen Ausrichtung unser Leben füllt, nicht einzig in unsrer Denktätigkeit besteht, sondern dass mit unsrem Beruf, wahr zu sein, derjenige Gottesdienst verbunden ist, den wir durch unser Handeln erfüllen. Diese beiden uns erteilten Aufgaben stehen mit einander in beständiger und inniger Verbundenheit.

26.

Der Gottesbeweis aus dem Wissen.

Da sich die Verursachung unsres Wissens nicht in unsrem Ich findet, so kennen wir unsren Schöpfer als den, der uns Erkenntnis gibt und Wahrheit zeigt, und dies wird dadurch bestätigt, dass dann, wenn wir an unsrer Erkenntnis aktiv mitarbeiten, ein von uns unabhängiges Gesetz uns regiert. Verweigern wir diesem Tatbestand die Anerkennung, indem wir uns zum Rationalismus oder Empirismus entschliessen, so bleibt uns der Gottesgedanke versagt. Ein Denken, das in sich selbst abgeschlossen ist und nichts empfängt, sondern sich aus seinem eigenen Vermögen heraus seine Welt schafft, ist gottlos. Aber auch dann, wenn bloss eine Fülle von Wahrnehmungen vor unsrem Auge vorübergeht, während wir selbst unbeweglich bleiben und nichts bejahen, bleibt uns der Gottesgedanke unerreichbar. Um ihn zu haben, müssen wir den Mut haben, zu sehen, was wir sehen, und uns zum Urteil aufrichten, durch das in uns Gewissheit entsteht.

Das Schicksal des Wahrheitsgedankens und das des Gottesgedankens sind identisch. Wird der Gottesgedanke abgelehnt, so zerfällt auch der Wahrheitsgedanke, weshalb sich eine Wissenschaft, die atheistisch wird, ihr Ende bereitet.⁵⁹ Denn wenn sich das Denken nur in uns finden soll, so wird es zum unglaublichen Rätsel, dass wir uns und anderes wahrnehmen. Wird dagegen bejaht, dass die erkennende Beziehung zwischen uns und den Dingen besteht, so greift der Grund dieser Gemeinschaft über die Natur und den Geist, über das Inwendige und das Auswendige hinüber und gibt beiden das Gesetz, durch das sie einander zugewendet sind. Mit der Gewissheit, dass wir uns in einer Welt bewegen, die denkbar ist, und in uns ein Denken haben, das zu den die Welt gestaltenden Gedanken in positiven Beziehungen steht, ist der Gottesgedanke da.⁶⁰

Da uns unsre Befähigung zum Erkennen die Gemeinschaft Gottes mit uns bezeugt, so begründet sie die intellektuelle Liebe Gottes, die im Denken nach der Übereinstimmung mit dem göttlichen Denken begehrt, und weil uns die Schranken unsres Bewusstseins zeigen, dass wir nicht Identität, sondern Gemeinschaft mit Gott haben, so entsteht dadurch zugleich die intellektuelle Furcht Gottes. Wie der Dünkel, der alles zu wissen begehrt, gottlos ist, so ist die Beachtung der unsrem Denken gesetzten Schranken ein wirksamer Grund der Frömmigkeit.⁶¹

Die Verzagttheit und die Überhebung sind nun von der Denkarbeit entfernt. Da unser Denken auf Gottes Denken beruht, ist die Last der Vereinsamung dem Menschen abgenommen. Er ist gedacht, gekannt und mit ihm alles Seiende. Eine Theorie der Erkenntnis ist uns damit nicht gegeben; vielmehr ist uns die Torheit, die wir mit dem Verlangen nach einer solchen begehen, deutlich geworden, da wir nicht mehr begehren können, den Prozess, durch den wir werden, zu beherrschen. Aber wir haben nun für die Tatsache, dass wir denken, eine sie bestätigende Gewissheit, eben die, dass Gott zuerst denkt, ehe wir denken. Der Satz: Ich denke, ist nicht mehr das Letzte, was wir erreichen; über ihm steht der andere: Ich werde gedacht, und damit ist uns der Grund gezeigt, der uns die Befähigung zum Denken gibt und aus ihr ein fruchtbares, gelingendes Vermögen macht.⁶² Nun bereiten uns die Grenzen unsrer Er-

kenntnis nicht mehr eine quälende Angst. Denn wir begreifen, dass wir nicht alles wissen, brauchen auch nicht alles zu wissen. Die Formel, Gott sei das Asyl der Ignoranz, die zunächst als Polemik gedacht war, drückt eine unentbehrliche Wahrheit aus. Denn wir erhalten den Schutz gegen die leidenschaftliche Erregung, die sich gegen die Schranken unsres Wissens auflehnt, durch die Gewissheit, dass über unsrer Unwissenheit das alles ordnende Denken Gottes steht. Im Blick auf ihn hört die Beschränktheit unsrer eigenen Gedanken auf, eine unerträgliche Not zu sein.

Zugleich mit der Verzagtheit wird uns auch die Überhebung unmöglich, die sich in willkürlichen Konstruktionen und Konjekturen ergeht. Unser Gedanke ist der zweite; darauf beruht seine Möglichkeit und sein Recht; er ist aber nur der zweite; daraus entsteht die Verpflichtung zum Sehen und Hören, zur Öffnung des Blicks für den gegebenen Tatbestand. Dass wir uns nicht in unsrer, sondern in Gottes Welt bewegen, das gibt uns die Ehrfurcht vor der Wirklichkeit und verwehrt uns, klüger sein zu wollen als jener Gedanke, durch den das Bestehende entstand und das Geschehene geschah.

Schön kam der religiöse Grund, auf dem alles Denken beruht, durch die athenische Formel Philosophie zum Ausdruck, die von der Weisheit sagt, sie sei vor und über dem Denker vorhanden und seine Aufgabe bestehe darin, sie zu lieben und zu suchen.⁶³ Dem entspricht der neutestamentliche Satz, dass die Wahrheit nicht erst durch unser Denken entstehe, sondern uns angeboten werde, damit wir sie annehmen und ihr gehorchen.⁶⁴

27.

Unser Wissen von Gott.

Für unser mit Gott beschäftigtes Denken gelten dieselben Gesetze, die unsre ganze Denkarbeit gestalten. Es wird nicht dadurch fromm, dass ein andres logisches Gesetz hervorträte, sondern dadurch, dass nun Gott durch sein Werk in unserem Wahrnehmen steht und unser Denken in ihm seinen Gegenstand hat.

Auch im Entstehen des Gottesbewusstseins vollzieht sich ein Empfangen, das nur in seinem Resultat, nicht in seinem Werden unsrem Blick ausgesetzt ist. Wie in den Menschen

das Gottesbewusstsein hineintritt, ist ein nicht durchdringbarer Vorgang. Unsere Beobachtung erfasst nur die Erlebnisse, an denen es entsteht, die uns den Impuls zuleiten, an Gott zu denken, und im Nachweis dieser Ereignisse besteht der von der Theologie zu führende Beweis für Gott. Weiter lässt sich aber der Vorgang nicht zerlegen, sondern er besitzt die Positivität der Tatsache.

Insofern kann man sagen, dass Gott nicht beweisbar sei; nur ist damit nichts ausgesprochen, was nur dem Gottesgedanken zukäme. Denn wir haben keine von unsren Vorstellungen, weder das Raumbild, noch die Farben, noch das Bild der Naturprozesse, noch unsre Kenntnis anderer Menschen, nicht einmal den elementaren Akt des Selbstbewusstseins in unsrer Gewalt. Das ist alles ein Gegebenes, dessen Werden vor unserm Blick nicht aufgedeckt ist. All dies ist uns vertraut, weil es da ist, aber in seinem Entstehen unsrer Beobachtung und unsrem Verständnis völlig entrückt.

Darum gehört es nicht zu unsrem Vermögen, andern den Gottesgedanken so zu geben, dass sie ihn wirklich empfangen. Denn an derselben Stelle, an der unsre Macht über uns endet, ist uns auch die über die andern versagt. Da die Vorgänge, aus denen ihr Bewusstsein entsteht, uns verhüllt sind, so sind sie auch unsrer Einwirkung entzogen. Unser religiöses Lehren ist daher nie mehr als die dienende Mitwirkung bei Vorgängen, die weit über unsre kausale Macht hinausragen. Der Lehrer, der wirklich lehrt, wirklich so denken macht, dass der andere weiss und Gewissheit hat, ist einzig Gott. Doch ist auch damit nicht ein besonderes Merkmal des Gottesbewusstseins ausgesprochen, wodurch es von unsrem übrigen Wissen unterschieden wäre. Auch der Mathematiker oder Physiker kann niemand eine mathematische oder physische Vorstellung vermitteln, wenn der Lernende nicht das Raumbild und die Sinnesfunktion besitzt als die ihm inwendig verliehene Ausstattung. Wie unser ganzes Wissen aus den realen Beziehungen entsteht, in die die Wirklichkeit zu uns tritt, so wird auch die Gewissheit Gottes nur durch den in uns begründet, der die reale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen herzustellen vermag, d. h. einzig durch Gott selbst.

Wenn sich die Unfertigkeit unsrer Erkenntnis im Bewusstsein deutlich kund gibt und wir dennoch zur Bejahung

aufgefordert oder wenigstens an ihr nicht verhindert sind, dann reden wir von Wahrscheinlichkeit. Damit heften wir an unser Ja einen Vorbehalt und sprechen unsre Bereitschaft aus, es zurückzunehmen. Wollten wir aber auch den Gottesgedanken zu den wahrscheinlichen Gedanken rechnen, die wir als Hypothese zur Deutung der Welt bilden, so machten wir den Versuch, die Gottesfrage abseits von Gott in seiner Abwesenheit und ohne seine Bezeugung zu beantworten. Denn solange wir den Gottesgedanken nur als wahrscheinlich beurteilen, behandeln wir ihn als von uns gebildet, nicht als uns gegeben. Sowie sich dagegen mit ihm das Bewusstsein verbindet, dass er uns gegeben sei, ist er nicht mehr eine Hypothese, sondern bekommt das Merkmal der Gewissheit. Daraus aber, dass unsre Bejahung Gottes von jedem Vorbehalt befreit ist, entsteht kein Anspruch an eine unbegrenzte Erkenntnis Gottes; vielmehr verträgt sich die Gewissheit sehr wohl mit der stärksten Empfindung für die Schranken unsrer Wahrnehmung und unsres Verständnisses. Dennoch kann eine Bezeugung Gottes in unser Bewusstsein hineintreten, die mit vollendeter Entschlossenheit von uns angenommen werden kann und muss, so dass sie nun unser ganzes Denken und Wollen bestimmt.

Im Blick auf die Unzugänglichkeit desjenigen Vorgangs, durch den die Gewissheit Gottes in uns hineintritt, entstand die Formel religiöse Anlage, sowohl für den Menschen im allgemeinen als für die besonderen Grade der frommen Erregbarkeit. Die Formel erweckt aber den Schein, sie erkläre etwas, während sie nichts erklärt und höchstens feststellt, dass das auf die Anlage zurückgeführte Verhalten nicht vereinzelt, sondern stetig eintrete. Sie verdunkelt weiter den inwendigen Vorgang deshalb, weil sie ihn mit den natürlichen Prozessen gleichartig macht. Was Werk Gottes ist, wird hier als eine naturhafte Kraft beschrieben, die irgendwo in uns sitzen soll. Sie gibt daher das, was göttliche Gabe ist, der undankbaren, stumpfen Gewöhnung preis, mit der wir die stabilen Naturprozesse behandeln. So wird auch leicht das auf alle gerichtete Wirken Gottes verdeckt; da, wo die Anlage vorhanden sei, sei die Gewissheit Gottes möglich; andern aber sei diese Anlage nicht oder nur schwächer gegeben. Es ergibt aber eine harte Verletzung der Einheit im Gottesgedanken, wenn wir einige oder viele durch einen

Naturzwang für geschieden von Gott erklären. Wir haben kein Recht zu einer solchen Antastung ihrer Menschlichkeit und zur Stiftung einer solchen Ungleichheit zwischen uns und ihnen, sondern haben dieselbe Nähe Gottes, die wir für uns aussagen, allen zuzuteilen und darum die Erweckbarkeit des Gottesbewusstseins in allen anzunehmen, auch da, wo sie unser Vermögen übersteigt. Die physischen Bedingungen, die dabei mitwirken mögen in der Konstruktion des Gehirns und im Verhältnis der Gehirntätigkeit zum Denken, sind unsrer Beobachtung entzogen und können deshalb für unsre Beurteilung der Vorgänge nie die Basis herstellen. Wir haben unser Urteil auf das zu gründen, was im Bereich unsres Sehvermögens steht.

Einzig mit dem Gegebenen haben wir jedoch noch nicht eine eigene Gewissheit Gottes; sie entsteht wie jede andre Gewissheit durch unser Urteil. Erscheint der Gottesgedanke in uns, so sind wir zu seiner Bejahung oder Verneinung aufgerufen und auf dieses Urteil hat unser ganzer inwendiger Besitz Einfluss. Daraus folgt, dass sich die theologische Aufgabe immer neu als eine unermesslich grosse vor die Menschheit stellt. Sie scheint uns ein einfaches Ziel vorzuhalten: Gewissheit Gottes, haben sie nicht Ungezählte schon vor uns erreicht? Ist die theologische Frage nicht längst erledigt? Aber der Gottesgedanke stellt sich zum ganzen Inhalt unsres Bewusstseins in Beziehungen und daraus entsteht eine intellektuelle Aufgabe, die weder in der Lebensgeschichte des Einzelnen noch in der der Menschheit ihren Abschluss finden kann. Jedes neue Erlebnis verlangt seine Verbindung mit dem Gottesbewusstsein und muss mit ihm geeint werden. Da unser Vorstellungs- und Willenslauf nicht still steht, ist auch die Theologie eine nie abgeschlossene Wissenschaft, sondern zu einem unermüdlichen Wahrnehmen und Urteilen aufgerufen.

Nirgends weniger als hier kann sich unser Denken der Einbildung öffnen, unser Wissen sei vollständig und habe alles erkannt. Indem sich Gott zum Objekt unsres Wissens macht, kennen wir den, der uns gemacht hat und in dessen Gewalt wir stehen. Ein Erkennen kann uns ihm gegenüber nur soweit zufallen, als er es uns gibt, und sein Geben ist mit dem uns jetzt zuteilten Lebensmass vereint.

Dennoch verirrt sich der theologische Gedanke häufig in

den Rationalismus. Da uns die Sinne kein Bild Gottes verschaffen, so stellt sich die Gottesidee als das Eigentum der Vernunft dar, das sie sich irgendwie mit ihren eignen Mitteln erworben habe und an dem sie ihre Denkkunst zu betätigen berufen sei. Aber jede rationalistische Theologie stirbt ab, weil sie nicht nur die immer gültigen Bedingungen unsres Denkens verkennt, sondern sich in der Beurteilung des Gottesgedankens noch in einen besonders harten Widerspruch verwickelt. Eine Erkenntnis Gottes, die ohne Gott zustande käme, hat die Bestreitung Gottes in sich. Gottes wird man nur inne durch ihn. An diesem Widerspruch zerfällt jedes angebliche Wissen von Gott, das ohne Gott entstanden sein will.

Theologischer Empirismus entsteht dann, wenn wir uns den Gottesgedanken nur durch die Geschichte zutragen lassen, ohne unser eigenes Verhältnis zu ihm zu fixieren. Die historische Kunde von Gott bleibt aber logisch und ethisch für uns unfruchtbar, so lange wir uns selbst ihr verschliessen. So bestimmt sie weder unser Denken noch unsren Willen und wir bleiben mit dem Wissen, das uns über die Religion andrer unterrichtet, selber gottlos.

Für die Erkenntnis Gottes stellen sich die Beziehungen zwischen dem Denken und dem Handeln mit besonderer Deutlichkeit her, weil sie sofort unsren Willen bewegt und den Aufruf zum Gehorsam gegen Gott bei sich hat. Wo sich der Wille gegen die Bejahung Gottes sträubt, bleibt häufig die logische Funktion lange gehemmt. Wiederum ist uns alle Erkenntnis Gottes dazu gegeben, damit wir ihm gehorchen, und in ihrer Verwendbarkeit zur Herstellung eines richtigen Wollens und Handelns erhält sie für uns eine stete Bestätigung. Es findet sich dennoch auch der Intellektualismus und die gedankenlose Praxis in der religiösen Geschichte reichlich.

Jener begnügt sich mit der religiösen Theorie, als sei mit ihr unsre Aufgabe schon erfüllt; wie viel Theologie, so viel Frömmigkeit sei vorhanden; die korrekte Theorie verbürge auch den reinen Willen; der Orthodoxe sei der normale Christ, der Heterodoxe von Gott verlassen, und ähnliches.⁶⁵ Alle diese intellektualistischen Thesen übersehen, dass wir dann, wenn wir Gott nur unser Denken zuwenden, ihm aber unsren Willen versagen, in uns einen Bruch hervor-

bringen und uns die Auflehnung gegen Gott gestatten. Wer sich nur mit dem Intellekt Gott naht, bleibt selbst von ihm fern. Er kommt zu ihm und flieht vor ihm gleichzeitig und gibt unvermeidlich die Wahrhaftigkeit auf. Die Erkenntnis, die er dabei hat, wird ihm zur Schuld; denn sie macht aus seiner Unfrömmigkeit den bewussten Streit gegen Gott.

Die erkenntnislose Praxis wird häufig dann empfohlen, wenn sich die Denkarbeit als schwierig darstellt oder besondere Verwicklungen sie als unmöglich erscheinen lassen; dann sollen Entschlüsse nachhelfen und die Willensenergie das mangelnde Denken ersetzen.⁶⁶ Normale Entschlüsse setzen aber Erkenntnisse voraus; soll dennoch gehandelt werden, obwohl sie fehlen, so tritt Willkür ein, womit die Grenzen, die den Aberglauben abwehren, durchbrochen sind. Auch so wird die Frömmigkeit unförmig; denn auch damit stellt sie sich als unsre Produktion dar, die wir durch die Anspannung unsres Willens erzeugen. Gründen wir unsre Frömmigkeit auf das Gegebene als auf die uns unentbehrliche Basis, so setzt die uns gewährte Gewissheit unsrem Willen die Grenzen und unsre Pflicht besteht nun darin, dass wir die Erkenntnis, die uns verliehen ist, verwerten, nicht aber solche, die wir nicht haben, ertrotzen.

Schliesslich wird eine Praxis, die nicht weiss, warum und wozu man sie übt, absterben, wie auch jede Theorie verdorrt, die im Handeln verleugnet wird. Die Gesetzgebung und Sitte können zwar die Praxis forterhalten, auch nachdem sie ihren Grund verloren hat und nur gedankenlos geübt wird. Sie ist dann jedoch nicht nur unfruchtbar, sondern wirkt als Gift, als beständiger Erreger des Unglaubens.

28.

Die Phantasie.

Von den uns gegebenen Vorstellungen, die uns unser Erkennen gewährt, unterscheiden sich deutlich die, die wir als die Erzeugnisse unsrer eigenen Bildungskraft erkennen. Schon die verallgemeinerte Vorstellung, die den Begriff ergibt, gewährt uns eine gewisse Erhebung über den natürlichen und geschichtlichen Prozess, in den wir hineingesetzt sind; doch müssen unsre Begriffe immer die deutlichen Beziehungen zu der uns gegebenen Wirklich-

keit bewahren, weil ihr Wert darin besteht, ein abgekürzter Ersatz für ungezählte Wahrnehmungsbilder zu sein.

Wir denken aber auch eine Fülle konkreter Vorstellungen, die nicht aus der Wahrnehmung stammen, teils so, dass wir mit ihnen vorgreifend die Zukunft bestimmen, teils so, dass wir mit ihnen nicht das Bewusstsein verbinden, dass sie einst zur Verwirklichung gelangen, vielmehr uns ausdrücklich sagen, sie seien und bleiben unwirklich, seien freie Gebilde unsres eigenen Denkvermögens. Diese Vorgänge fassen wir zusammen unter dem Namen Einbildungskraft, Phantasie. Ihre Wichtigkeit in unserm inneren Leben beruht darauf, dass sie die Erscheinung unsres Willens in unserm Bewusstsein sind. Der Willensakt beginnt damit, dass wir frei Gedanken schaffen, und ein bestehender Wille tut sich dadurch kund, dass unsre Phantasie uns die ihm entsprechenden Bilder gibt. Sie ist das Vermögen, mit dem wir unser Wollen in unser Bewusstsein heben und zum Bestandteil unsres personhaften Lebens machen. Mit der Herstellung des Bildes, durch das wir uns das Gewollte verdeutlichen, ist auch hier ein Urteil verbunden, an dem das Verhältnis des Gewollten zu unsrem Lebensakt gemessen wird; wir geben ein Urteil über den Wert des von uns Begehrten ab.

Unsre inwendige Einheit bewährt sich darin, dass sich der Zusammenhang zwischen dem erkennenden Denken und dem, das die Willensziele hervorbringt, nie beseitigen lässt. Unsre Phantasie hat keine unbegrenzte Schöpfermacht, sondern verwendet die uns gegebenen Vorstellungen. Auch in ihren kühnsten Bildungen ist leicht nachweisbar, dass sie das Gegebene benützt und zu neuen Kombinationen vereint.

Die Unterscheidung der beiden Vorgänge bleibt aber für die Gesundheit unsres Denkens wesentlich. Wir müssen darauf achten, ob wir das denken, was ist, oder das, was nach unsrem Wunsche sein soll. Nennen wir Gedanken, die Willensziele ausdrücken, unsre Ideale, so ergibt sich die Regel, dass wir das Ideale und Reale nicht verwechseln dürfen.

Durch das Zusammensein des Erkennens mit der Phantasie erhalten wir wieder das Vermögen, das in uns Verbundene aufzulösen, entweder so, dass uns nur ein phantasieloses Denken

bleibt, oder so, dass uns nur die Ideale und Postulate unsrer Einbildungskraft mit ihren Werturteilen gelassen werden. Die Theologen, die an die reine Vernunft glauben, reformieren das Christentum dadurch, dass sie sein mit anschaulichen Vorstellungsformen belastetes Denken in den reinen Gedanken erheben. Ihr Widerspruch richtet sich teils gegen das sinnliche Anschauen, teils gegen die Verbindung des Willens mit dem Denken, die immer vorliegt, wenn sich die Phantasie an der Denkarbeit beteiligt. Angestrebt wird einzig der Vollzug des logischen Gesetzes.⁶⁷

Wenn wir aber den Gegensatz gegen das sinnliche Anschauen im Denken durchführen wollten, so bekämen wir die vollständige Verneinung der Natur. Das ist ein unmögliches Unternehmen, weil alle unsre Gedanken und Worte durch die Prozesse mitbestimmt sind, die uns das Bild der Natur verschaffen. Daher haben auch unsre Aussagen über die geistigen Vorgänge stets ein bildliches Element an sich, das sie mit einem Naturvorgang vergleicht und dadurch kennzeichnet. Die Ablösung unsrer Gedanken von der Natur stritte gegen das Grundgesetz unsrer Organisation. Ebenso unvollziehbar ist die Trennung des Willens vom Denken, weil die Verdünnung unsres Lebens zum blossen Denkvorgang nicht weniger Unnatur ist als die Ertötung der Sinnesfunktion bei der Gedankenbildung. Wir haben vielmehr ernsthaft auf das zu achten, was uns unsre Phantasie als Ziel und Gut vorhält. Denn im Bild, das uns die Phantasie gibt, enthüllt sich uns unser Inwendiges. Wir können diese Offenbarung unsres Wesens nicht verachten, aus demselben Grund, der uns verbietet, das uns gegebene Wahrnehmen wegzuerwerfen.

Den entgegengesetzten Weg gehen die Theologen, die sich an die skeptischen Urteile Kants über die Leistungsfähigkeit unsrer Vernunft anschliessen und darum im Willen unser einziges wertvolles Vermögen erkennen. Ihnen verschaffen die Gedanken, die aus dem Entbehren und Verlangen des Menschen emporsteigen, und die Werturteile, durch die wir das von uns Begehrte in uns befestigen, den Stoff der Theologie.⁶⁸ Wenn aber die Gedanken, die das von uns Begehrte aussprechen, keine Begründung in der Wirklichkeit haben und nicht zu zeigen vermögen, wie das von uns Begehrte geschieht und erlangt wird, dann wird der Wille

zur blossen Sehnsucht, die sich von dem uns gegebenen Lebensstand wegwenden muss und im Kampf mit ihm erlahmt.⁶⁹ Derjenige Wille ist der starke, der das will, was er vollbringen kann, und dazu muss er das Gewollte durch solche Gedanken beschreiben können, die das denken, was wirklich zu werden vermag. Darum zeigen uns nur solche Werturteile Begehrnswertes, die sich als in der Wahrnehmung begründet bewähren.

Die Tatsache, die uns die Geschichte des religiösen Denkens beständig zeigt, dass es stets auch die Phantasie in Tätigkeit versetzt, ist nicht als abnorm zu bekämpfen, sondern ist darin begründet, dass die Gewissheit Gottes unsren Willen kraftvoll bewegt. Wollten wir die Phantasie vom religiösen Gedanken entfernt halten, so ergäbe dies die intellektualistische Zerstörung des Denkvorgangs und es wäre bestritten, dass uns alle Beziehungen, in denen wir zu Gott stehen, auch ein Wollen verschaffen. Die Gesundheit bewahren wir unsrem Denken dann, wenn die von der Phantasie verwendeten Gebilde vorbehaltlos der Wahrheitsregel unterworfen bleiben, d. h. wenn wir zur Bildung unsrer Begehrung solche Vorstellungen verwenden, die uns durch unsren Lebensakt gegeben sind.

Das hat auch der Verlauf der Geschichte deutlich gemacht. Neben den babylonischen Mythen oder dem griechischen Göttergewimmel stellt sich das Alte Testament als phantasielos dar, obwohl es eine kräftige Poesie und Phantasie besitzt; sie ist aber ungleich fester an die Wirklichkeit gekettet als in der zur Phantasterei entstellten Theologie der andern Völker. Ein ähnlicher Unterschied trennt wieder das Neue Testament vom Alten. Jesu Wort kann arm an Phantasie heissen neben dem Gott des Pentateuchs, der den Pharao mit seinen Zeichen bezwingt, dem Volk den Weg durch das Meer bahnt, ihm auf der Höhe des Sinai die herrliche Theophanie gibt und es durch die Wüste führt als der, der ihm alles, Brot und Wasser, Heiligtum, Land und Gesetz verschafft. Im Christusbild der Evangelien ist aber die Phantasie nicht schwächer, da hier die höchste Anspannung des Willens alle Worte formt; aber sie bleibt streng ans Wirkliche gebunden und entwirft das Willensbild von dem aus, was als die erlebte Tat und Gabe Gottes erkannt ist. Ein ähnlicher Unterschied tritt auch wieder zwischem dem

katholischen und dem evangelischen Gottesdienst ein. Auch den evangelischen Gottesdienst regeln die höchsten Werturteile: das Wort Gottes wird gesagt, die Berufung zu ihm ausgerichtet, die göttliche Gnade dargeboten. Verglichen mit den Bildern von Weltherrschaft und Versöhnermacht, mit denen der katholische Kultus arbeitet, stellt sich dagegen der evangelische Gottesdienst als nüchtern dar. Aber in der Bindung der Phantasie an das Gegebene liegt nicht ihre Schwäche, sondern ihre Kraft.

29.

Der Glaube.

Der Vorgang, den wir Glauben nennen, gehört nicht erst der christlichen Frömmigkeit an, sondern entsteht durch alle Beziehungen, in die uns das Leben versetzt; er kommt darum auch in allen Variationen des religiösen Verhaltens vor.

Der Begriff Glaube bezeichnet nicht einen abgegrenzten Kreis von Vorstellungen, sondern bezieht sich auf das Verhältnis des Ichs zu seiner Vorstellung. Der Glaube ist ein bejahendes Urteil über eine Vorstellung, unterscheidet sich aber von ihrer logischen Anerkennung dadurch, dass mit dem Glauben nicht bloss die Richtigkeit der Vorstellung ausgesprochen, sondern ihre Einpflanzung in den Lebensakt vollzogen ist. Mit dem Glauben machen wir eine Vorstellung für uns wirksam, so dass sie für unser Denken und ebenso für unser Handeln Geltung hat.

Deshalb entsteht zwischen dem Glauben und dem Wissen ein deutlicher Unterschied, weil sich die Annahme oder Abweisung eines Gedankens dann als ein besonders bedeutender Vorgang hervorhebt, wenn die Erkenntnis unfertig blieb und nicht zum Abschluss gebracht werden kann. Dennoch kann es unerlässlich sein, dass wir uns einem Gedanken so öffnen, dass er über uns die Macht bekommt, deshalb nämlich, weil gehandelt werden muss. Wenn die Unfertigkeit und Unbegreiflichkeit einer Vorstellung uns genügt, um ihr die Geltung zu verweigern, dann stände der Lebensakt beständig still. Wenn wir aber, obwohl wir die Unvollkommenheit unsrer Erkenntnis empfinden, dennoch die Bejahung so vollziehen, dass sie unser Verhalten bestimmt, dann bekommt für uns der Glaubensvorgang eine besondere Deutlichkeit.

Daraus folgt jedoch nicht, dass die Unwissenheit und das Unvermögen zu erkennen ein wesentliches Merkmal des Glaubens sei, etwa so, dass sich der Wert des Glaubens um so mehr steigere, je weniger die Erkenntnis erreichbar sei, oder gar die Glaubwürdigkeit eines Menschen oder Dings um so mehr zunähme, je undurchsichtiger sie für uns bleiben. Das berühmte Wort: ›Weil absurd, darum glaubhaft‹, spricht nur einen scharfen Protest gegen die Maßstäbe aus, die eine verdorbene Tradition und zerrüttete Sozietät zur Bestimmung dessen benützen wollen, was glaublich sei, beschreibt aber nicht die wesentliche und bleibende Grundgestalt des Akts. Vielmehr gelten die Normen, die das Verhältnis zwischen der Wahrnehmung und dem Urteil ordnen, unmittelbar auch für den Glauben. Die Wahrnehmung ist für ihn unentbehrlich; ohne sie könnte der Glaube nur durch einen eigenmächtigen Entschluss zustande kommen, der eine Vergewaltigung des Intellekts bedeutete und inwendig einen schweren Streit schüfe. Je reicher sich dagegen das Wahrnehmen entfaltet, um so leichter ist der Glaube; denn dadurch wird seine Begründung verstärkt. Die Steigerung der Erkenntnis bedeutet somit die Mehrung der Glaubensfähigkeit.

Aber auch der neue Vorgang, der mit dem Glauben in uns geschieht, die Hingabe, die wir dem Objekt gegenüber vollziehen, ist unersetzlich und wird durch keine Steigerung des Erkennens überflüssig gemacht. Nie ersetzt das Wissen den Glauben; immer bleibt die Annahme des Erkannten unsre Aufgabe. Nur dann, wenn sich uns ein Objekt mit der Sicherheit der Sinnesfunktion darstellt, bestimmt es unser Verhalten unmittelbar, weil es sich dann von uns die Beachtung erzwingt. Deshalb unterscheiden wir das Sehen und den Glauben so, dass der Eintritt des Sehens den Glauben unnötig macht.⁷⁰ Wenn aber nicht schon die Sinne die Entscheidung geben, dann ist es immer unsrem eigenen Urteil, mit dem wir einen Entschluss in uns bilden, anheimgegeben, ob wir uns an das Erkannte halten wollen und uns von ihm bestimmen lassen, und dann macht sich die Erhebung der Vorstellung zu unsrem befestigten Eigentum als ein zweiter Vorgang bemerklich, der neben die Erkenntnis tritt.

Dies ist bei allem, was sich auf Gott bezieht, besonders deutlich, weil hier das Objekt, an das wir denken, stets

unsre Auffassung überragt und sich uns als Geheimnis spürbar macht. Gleichzeitig haftet am Gottesbewusstsein der stärkste Aufruf zu einer Bejahung, die es für unser gesamtes Denken und Handeln in Geltung setzt. Es tritt mit unsren sämtlichen Interessen in Beziehung, teils in Streit, da es sie abstösst, teils in fruchtbare Gemeinschaft, da es sie erweckt und leitet, und versetzt uns sofort in die Notwendigkeit, nach seiner Anleitung zu handeln. Daher ist beim Gottesgedanken der Rezeptionsakt, der ihn in uns einpflanzt und für uns gültig werden lässt, besonders ausgeprägt.⁷¹

30.

Grade des Glaubens.

In unsrem Verkehr mit den Menschen hat der Glaube häufig keine andere Basis als die Wahrscheinlichkeit, wobei sich der im Denktakt vorhandene Mangel unvermeidlich auch auf die zwischen uns entstehenden Willensverbände überträgt und diese schwächt. In unsrem Verhältnis zu Gott ist dagegen der auf Wahrscheinlichkeit gestellte Glaube unmöglich, weil die Wertung des Gottesgedankens als einer Hypothese den Zweifel in sich hat. Erst dann ist von Glauben an Gott zu sprechen, wenn wir ihm die vollendete Bejahung geben, die von jedem Vorbehalt befreit und Gewissheit ist.

Der Zusammenhang des Glaubens mit der Wahrnehmung bewirkt, dass sich ihre geschichtliche Vermittlung auch auf den Glauben überträgt. Die Erweiterungen unsres Sehfelds verschaffen uns deshalb einen an Inhalt und Stärke zunehmenden Glauben, wie die Verdunklungen des Sehfelds den abnehmenden, verkümmern den Glauben erzeugen. Daher ist der Glaube in derselben Weise wie unser Erkennen durch unsre Geschichte und unsre Individualität bestimmt und seine individuelle Art wird dadurch noch befestigt, dass er nur durch eine Bewegung unsres Willens entsteht.

Weil wir diejenige Vorstellung, die wir glauben, in uns befestigen und ihr die Macht über uns einräumen, so entsteht aus dem bestimmten, einzelnen Glaubensvorgang ein bleibendes Verhalten, da das Geglaubte von nun an den Fortgang der ganzen Denk- und Willensbewegung mitbestimmt. Daher wird mit jeder Übung des Glaubens seine

neu von uns verlangte Betätigung leichter und sicherer. Doch wird der Glaube nie in dem Sinn eine Eigenschaft des Menschen, dass der Willensvorgang beim Glauben verschwände. Die persönliche, freie Entscheidung bleibt für ihn wesentlich.

Zum Zutrauen, nicht nur zur Zustimmung, wird der Glaube dann, wenn wir ihn auf den wenden, der als der Gütige und Gebende an uns handelt. Wir können Güte, die sich zu uns wendet, nicht wahrnehmen und ihrer nicht gewiss sein, ohne dass sich damit beruhigende und erfreuende Empfindungen verbinden und unsre Begehrung auf ihre Gaben gerichtet wird. Blicke die Zuversicht aus, so wäre der Güte die Anerkennung von uns versagt.⁷²

Damit werden aber nicht die Empfindungen zum wesentlichen und ersten Merkmal des Glaubens. Wer ihn als eine beruhigte oder vergnügte Stimmung definiert, macht eine den Vorgang begleitende Erscheinung zu ihrem wesentlichen Merkmal. In welchem Mass solche Empfindungen eintreten, hängt von Faktoren ab, über die wir keine Macht haben. Es kann sich daher schwache Lust auch mit starkem Glauben und umgekehrt eine sentimental gesteigerte Stimmung mit einem lockeren, schwankenden Anschluss verbinden. Die Macht, die das Geglaubte über unsern Gedankenlauf und über unser Verhalten bekommt, ist wichtiger als das Mass der süßen Empfindung, die es in uns erweckt.⁷³

Verschiedene Formen des Glaubens entstehen dann, wenn ein Ding oder eine Person unsere Zustimmung erhält. Ein auf das Ding gestützter Verband bleibt immer begrenzt und geschwächt, da wir uns an ein Ding nie ganz hingeben und unser Leben nie völlig auf dasselbe gründen können. Nur mit Personen treten wir in eine vollständige, das ganze Ich bestimmende Verbundenheit. Jeder vollständige, unbeschränkte Glaube, den wir einem Ding gewähren, z. B. einem Stück unsres Eigentums, wird ein verwerflicher Aberglaube, der uns nur durch eine phantastische Idealisierung seines Gegenstandes möglich wird. Auch für unsre Beziehung zu Gott ist dieser Unterschied wichtig, weil erst damit, dass nicht nur mancherlei sachliche Werte, sondern er selbst der Beziehungspunkt des Glaubens wird, der persönliche und vollständige Anschluss an ihn erreicht ist. Solange es nur das Ding ist, das unsre Beziehung zu

ihm begründet, bleibt ihm die Anerkennung versagt. Es mischt sich dadurch in den Glauben ein Unglaube. Der Gabe wird getraut, der Geber aber entwertet, der Ertrag der Handlung geschätzt, der ihn hervorbringende Wille dagegen gescholten. In der Herabsetzung des Wirkers unter das Werk liegt eine Entehrung des Wirkenden. Darum ist jeder Glaube, der ein Etwas erfasst, erst dann rein und in seinem Bestand gesichert, wenn er sich durch das Etwas hindurch zu dem wendet, der es uns verschafft und mittelst desselben mit uns in Verbindung tritt. Wir sollen nicht nur den Gaben, sondern dem Geber, nicht nur der Hilfe, sondern dem Helfer, nicht nur der Wahrheit, sondern dem, der die Wahrheit ist und gibt, glauben. Jeder auf Gott gerichtete Glaube wird persönlicher Anschluss an ihn oder er zerfällt.⁷⁴

31.

Der Glaube und der Wille.

In keinem echten Glaubensverhältnis entsteht der Glaube als unser eigenes Werk. Denn der Gegenstand, der sich uns als glaubhaft bezeugt, kann nie von uns hergestellt werden. Einzig der Wahnsinn glaubt an rein subjektive Gebilde. Aber nicht nur die Wahrnehmung des Gegenstands, sondern auch seine Beziehung zu uns, durch die uns der Antrieb zum Vertrauen gewährt wird, entsteht vor unsrem Wollen. Das Glaubensmotiv wird uns gegeben. Vollends im Verhältnis zu Gott ist jeder Glaube Gabe, nicht Verdienst, nicht unsre Leistung, sondern in uns gewirkt. Daraus entsteht die Verantwortlichkeit und der Imperativ, der sich mit dem Glauben verbindet.

Der Wirkliche fordert ihn von uns; der Wahrhaftige verlangt ihn; der Gütige hat ein Recht an ihn, und wenn er ihm versagt wird, so entsteht daraus Schuld. Das ist darin begründet, dass wir uns nur wollend einem andern öffnen. Darum ist zum Glauben ein Wille erforderlich und zum richtigen Glauben ein richtiger Wille und die Verweigerung des Glaubens kommt durch falsches Wollen zustand.

Der Willensentscheid ist aber nie das Erste oder Einzige, wodurch ein Glaube entstehen könnte. Das Objekt, mit dem wir uns glaubend verbinden, muss uns gegeben sein auf dem Wege, wie sich Reales uns vermittelt, durch den von unsrem

Wollen unterschiedenen Erkenntnisakt. Dieser hat sein eigenes Gesetz und kann durch keine Anspannung des Willens ersetzt werden. Aus solchen Versuchen entsteht nur die Vergewaltigung des Denkvorgangs.

Daher lässt sich kein Glaube einzig durch einen Befehl herstellen. Dem Gebot, das Glauben von uns verlangt, ist seine Begründung unentbehrlich, nämlich die Wahrnehmung der Beziehung, in die sich der Geglaubte zu uns stellt und durch die wir seiner gewiss werden. Wer den andern einzig durch ein Gebot zum Glauben bringen will, rät ihm, sich selbst zum Glauben zu zwingen; aber solche Anstrengungen bleiben erfolglos, weil sie vom Bewusstsein begleitet sind, dass uns der Grund zum Glauben fehlt, wodurch uns die geschlossene Bejahung und Zuwendung zu dem, dem wir unsren Glauben geben wollen, unmöglich wird. Gelänge ein solcher Versuch, so fiele die produktive Kraft, die den Glauben hervorbringt, auf unsre Seite und wir wären die, die die Gemeinschaft mit dem Empfänger unsres Glaubens bewirkten und ihn durch unsre Macht an uns ketteten. Das ist ein vollständiger Gegensatz gegen den echten Glaubensakt.

Daher sind zur Beschreibung des Verhältnisses, das zwischen dem Erkennen und dem Glauben besteht, zwei Sätze erforderlich. Wir haben zu erkennen, um zu glauben, und zu glauben, um zu erkennen. Für sich allein abgesondert vom ersten, beschreibt der zweite Satz das Verhältnis zwischen dem Erkennen und Glauben falsch.⁷⁵ Auf das Erkennen muss unser Wille gerichtet sein, weil uns durch dieses der Inhalt und Grund des Glaubens gegenwärtig wird und das Wachstum der Erkenntnis uns die verstärkte Ermöglichung des Glaubens gewährt. Auf den Glauben muss der Wille gerichtet sein, weil wir erst durch ihn in diejenige Beziehung zum Geglaubten treten, durch die uns unser Anteil an ihm und die Mitteilung und Offenbarung seines Wesens und Wirkens verliehen wird, während wir durch den Unglauben die Gemeinschaft aufheben und damit die Möglichkeit der Wahrnehmung zerstören.

Im Glauben empfangen wir aber nicht nur den Willen, nach dem Geglaubten unsre Gedanken zu normieren, sondern auch den, auf ihn unser Verhalten zu begründen. Deshalb bestimmt der Glaube nicht nur unsre Gedanken, sondern auch unsre Entschlüsse und Handlungen mit gestaltender

Macht. Sein Einfluss wird am Willen in zwei Richtungen sichtbar. Der gestiftete Verband bringt uns eine Steigerung unsres Lebens, da die Einigung mit dem Geglauten uns stärkt. Sein Wirken vereint sich nun mit dem unsrigen, geschieht für uns und verschafft uns seine Gabe. Deshalb ist der Glaube ein Kraft schöpfender Akt und wirkt anregend auf die ganze Führung unsres Lebens; er wird uns zum Motiv. Aus dem Glauben entsteht Mut, Fähigkeit zur Entschliessung und zur Tat. Mit dieser Wirkung des Glaubens ist stets die andere verbunden, durch die er uns beruhigt, da er uns die Quelle der Kraft nicht in uns, sondern in dem zeigt, dem wir glauben. Wir stützen uns auf sein Wirken und Geben und stellen unsrerseits das Wirken soweit ein, als das des andern reicht. Wir empfangen also im Glauben das Vermögen, unsren Willen still zu machen, die Entlastung vom eigenen Werk, das Quietiv.

Im Verhältnis zu Gott ist diese Doppelheit der Wirkung vollständig entwickelt. Indem wir uns auf sein Denken, Sorgen, Verzeihen und Geben verlassen, treten wir in die Ruhe. Wir sind der Notwendigkeit enthoben, alles zu wissen, Gott weiss es, für alles zu sorgen, Gott sorgt, das Gelingen unsres Lebens selbst zu bewirken, Gott gibt. Mit dem Quietiv ist aber das Motiv untrennbar vereint. Weil unser Leben durch das göttliche Geben begründet und geleitet wird, ist uns das Vermögen zur Tätigkeit verliehen. Weil Gott für uns denkt, können wir denken mit dem Erfolg, dass wir erkennen. Weil Gott für uns sorgt, können wir sorgen mit der Gewissheit, dass wir Richtiges anordnen. Weil Gott verzeiht, können wir uns vom Bösen lösen mit dem Erfolg, dass wir vom Bösen frei werden. Weil Gott uns begabt, können wir ihm dienen mit der Gewissheit, dass wir seinen Willen tun. Dadurch, dass sich die Wirkungen des Glaubens nach beiden Richtungen einheitlich entfalten, erlangt er seine Normalität.

Wieder stehen wir vor der Möglichkeit einer doppelten Abirrung. Wirkt der Glaube nur als Quietiv, begründet er nur die Erwartung, dass der, dem wir glauben, handle, so wird er zur trägen Passivität. Daraus entsteht eine Entleerung des Lebens, eine Art Schmarotzertum, bei der wir die Deckung für unsre eigene Unfähigkeit nur ausser uns suchen.⁷⁶ Wirkt der Glaube nur als Motiv, so entsteht der

Übermut, der im Vertrauen auf die Hilfe des andern das eigene Vermögen überschätzt, die ihm erreichbaren Ziele phantastisch überspannt und das ihm Gegebene als sein Eigenes an sich rafft. Jene Erkrankung des Glaubens macht den Glaubenden unfrei; er hat so keine Bewegung als die, die der andre ihm verleiht. Bei der andren Entartung will der Glaubende seinen Helfer sich unterwerfen und sich so mit ihm eins machen, dass er das Bewusstsein der Verschiedenheit verliert. Im religiösen Verhältnis erscheint die Trägheit des Glaubens in der ausschliesslichen Pflege des Bewusstseins der Abhängigkeit, Nichtigkeit und Schuld und sein Übermut in der Vermengung des eigenen Gedankens mit dem göttlichen Gedanken, des eigenen Rechts mit dem göttlichen Recht, des eigenen Werks mit Gottes Werk.

32.

Die Zerstörungen des Denkens.

Wir finden in uns nicht nur Unwissenheit, sondern auch den Irrtum. Jene entsteht durch die Abwesenheit einer Vorstellung, dieser durch die Bildung einer grundlosen Vorstellung, die wir wieder zu zerbrechen haben. Auch das Urteil ist uns in zahlreichen Fällen unmöglich; wenn uns eine mit dem Wahrgenommenen vereinbare Vorstellung fehlt und wir keinen als Apperzeptionsmittel verwendbaren Gedanken haben, dann bleibt das Wahrgenommene ein Geheimnis, unerklärlich und unverständlich. Daneben steht aber auch der andere Vorgang, bei dem wir ein ungültiges Urteil fällen, das widerrufen werden muss. Gegen die Begrenztheit unsres Bewusstseins Beschwerde zu erheben, hiesse gegen ein Grundgesetz unsres Lebens streiten. Allerdings wird die Begrenzung des Urteilsvermögens da, wo sie auffällig wird, stark als Unglück und Schande angerechnet. Das stammt aber noch aus den griechischen Traditionen und der Aufklärung, die den Menschen nur als Vernunft beschrieben und darum in der Begrenzung der Urteilsfähigkeit das schwerste Unglück sahen, wodurch das Grundwesen des Menschen verletzt sei. Die erworbene, selbstverschuldete Dummheit verfällt freilich einer ernsten Beurteilung; dagegen ist die Verachtung des schwächeren Intellekts nichts als Barbarei.

Aus der Begrenzung unsres Bewusstseins folgt, dass wir die vollständige Richtigkeit unsrer Urteile nirgends erreichen. Wir können unsre Gedanken nur mit dem lückenhaften und unvollständigen Stoff bilden, der in uns vorhanden ist, können aber ebensowenig die Bildung von Urteilen unterlassen, da wir sie zum Handeln brauchen und da der sich uns anbietende Stoff erst durch die Bildung der Urteile zu unsrem Eigentum wird. Deshalb aber, weil alle unsre Denkgebilde provisorisch und unfertig bleiben, sind sie nicht Irrtümer zu heissen, so lange uns das Bewusstsein um ihre Unfertigkeit und beschränkte Geltung gegenwärtig ist.⁷⁷

Die positiven Missbildungen entstehen in unsrer Denkarbeit nicht nur dadurch, dass der natürliche Vorgang, die Sinnesfunktion, und, da der Naturprozess alle inwendigen Erlebnisse mitbestimmt, auch die Vernunft erkranken können, sondern werden von uns selbst hervorgebracht, indem wir eigenmächtige Zusammenhänge zwischen unsren Vorstellungen stiften. Eine falsche Selbstheit wird hier sichtbar, die das ihr gegebene Gesetz abwirft. Deshalb zerlegt sich unser Urteil immer in einen Gegensatz und das abwehrende Nein ist ihm ebenso nötig als das aufnehmende Ja. Wir sind in einen beständigen Kampf hineingesetzt, der die Entstehung falscher Vorstellungen zu verhüten sucht. Unsre Pflicht ist kritisch zu sein, d. h. sowohl unsre eigenen Gedanken als die der andern immer wieder zu zerbrechen. Wir erleben dadurch in unsrem Denken ein beständiges Verwelken und Vergehen, ein Sterben, das in das Innerste hineinreicht, und derselbe Vorgang wird im grossen Masstab an der Denkgeschichte der Sozietäten sichtbar. Dieses Sterben, das die Gebilde unsrer Denkarbeit wieder zerstört, muss aber nicht nur passiv von uns erlitten werden. sondern unser Beruf ist grösser und feierlicher: wir haben es selbst zu bewirken und sind gegenüber unsren Gedanken mit der richterlichen Funktion betraut. Der Dienst Gottes, zu dem wir dadurch berufen sind, dass wir Wahres zu denken haben, verlangt von uns den Heroismus, der unsre eigenen Erzeugnisse zu richten und zu töten vermag.

Ob und wie wir diesen unsren Beruf ausführen, daran haftet deshalb ein tiefer Ernst, weil der Irrtum nicht nur ein vereinzeltes Missgeschick bleibt, das bloss den bestimmten, einzelnen Denkakt entstellte, den übrigen Inhalt unsres Be-

wusstseins dagegen nicht berührte, sondern da unsre Gedanken die Organe sind, mit denen wir zu arbeiten haben, so bedeutet der Irrtum die Entstellung unsres Denkvermögens. Nicht nur ein einzelnes Resultat, sondern unser Sehorgan wird durch ihn verdorben. Bei der Einheit der Person überträgt sich die Entstellung vom einen Punkt unsres Lebens auf das Ganze. Da wir aber mit unsrer Denktätigkeit unsern Dienst Gottes auszuführen haben, so sind wir an der Vernichtung des Irrtums und am Gewinn des richtigen Gedankens mit dem ganzen Ernst beteiligt, den der Zweck unsres Lebens von uns verlangt.

Die Gewährung der Denkfähigkeit an uns, die wir mit Irrtum beladen sind, verdeutlicht uns Gottes Güte. Wir bleiben der Wahrheit fähig mitten in unsren verwirrten Gedanken; obwohl wir selbst uns in die falschen Formationen einführen, ist uns doch immer wieder die Möglichkeit der Neubildung, die Empfänglichkeit für die uns entgegentretende Wirklichkeit, das Ohr für die Wahrheit gegeben. An der Verdunklung unsres Denkens nehmen wir die Geschiedenheit von Gott wahr, unser Verlassensein von Gott; an der uns dennoch immer wieder gewährten Seh- und Urteilskraft wird das göttliche Geben als Geduld offenbar, die unser Gebrechen trägt, und als Gnade, die sich zu uns herablässt und unsre Geschiedenheit von ihm überwindet.

Zum Verzicht auf die Einheit des Weltgrundes gibt uns die Tatsache, dass unser Denken sowohl im Gelingen als im Misslingen endet, keinen Anlass, da wir uns auch im Irrtum nicht als eine frei bildende Kausalität erweisen. Wir verderben das Empfangene, aber wir schaffen nicht. Das Urteil stiftet falsche Beziehungen, aber es verschiebt und verkrümmt das Gegebene. Daher ist der Irrtum immer auch eine Wahrheit, freilich eine entstellte. Es gibt keine vollständigen Narheiten, sondern immer ist auch in der wildesten Verzerrung des Denkens das Gegebene erkennbar, das nur mit gesetzloser Willkür von uns umgebildet wird. Die kritische Arbeit besteht daher in der Scheidung des Vermengten. Die verdeckte Wahrheit muss aus der falschen Zusammensetzung herausgelöst werden. Darauf beruht einerseits die uns immer wieder gewährte Beweglichkeit, die uns die Neubildung ermöglicht, andererseits aber auch die Macht des Irrtums, da immer der Schein der Wahrheit an ihm hängt und ihm Verführungsmacht verleiht.

Wenn zwei Vorstellungen, die beide für uns unaufhebbar sind, einander bestreiten, dann entsteht der Zweifel, die Verhinderung des Urteils, der Zustand des Schwankens mit gleichzeitigem Ja und Nein. Die Abnormität des Zweifels macht sich im Bewusstsein dadurch sichtbar, dass er von peinlichen Schmerzgefühlen begleitet sein kann. Dem widerspricht scheinbar der Ruhm, der den Zweiflern als Heroen der Denkarbeit zuteil wird, und die Verherrlichung des Zweifels als des kostbaren Mittels, durch das der Fortschritt im Denken erreicht werde. Aber gerade weil sich peinliche Angstgefühle an den Zweifel heften und er unsren Lebensakt aufs schwerste gefährden kann, erscheinen die als die starken Geister, die durch diese Zerstörungen hindurchzugehen vermögen, ohne ihnen zu erliegen. Dadurch wird aber nicht erwiesen, dass die Bewegung des Denkens nur durch den Zweifel zu gewinnen sei, so dass das normale Ergebnis nur durch den krankhaften Vorgang erreicht werden könnte, sondern der das Denken vorwärtsbewegende Antrieb wird uns durch sein Objekt gewährt und entsteht daraus, dass es sich uns nie zu völliger Erkenntnis erschliesst.

Nicht einmal der Satz ist richtig, dass der Zweifel wenigstens das Gelingen des Denkens hilfreich unterstütze; vielmehr sind die Erträge desjenigen Denkens, das am Zweifel entsteht, mit der grössten Vorsicht zu überwachen, da sie oft genug nur die Zuckungen des geistig Fiebernden sind. Wir haben, wenn wir zweifeln, vor Augen, dass unser Sehvermögen gestört und das Organ, mit dem wir wahrnehmen, verletzt ist, und auch die angestrengteste Benützung des gestörten Sehvermögens vermag nicht, positive Resultate zu schaffen. Gewinn schafft der Zweifel nur dann, wenn er die Beruhigung im Irrtum austreibt. Neben einer falschen Gebundenheit ist dieser erkenntnislose Schwebezustand ein Fortschritt, aber auch hier nur als Durchgang, weil er die Möglichkeit eines andern richtigeren Urteils in sich schliesst.

Ergreift uns der Zweifel, so liegt darin die Verpflichtung, die miteinander ringenden Vorstellungsgruppen daraufhin zu prüfen, welche von ihnen beweglich ist, uns deutlich zu machen, was wir wirklich glauben, wo wir mit einer festen, unerschütterlichen Bejahung gebunden sind, und in dem, was wir glauben, nicht im Zweifel, bietet sich uns die Basis dar, auf die wir unsre Denkarbeit zu stellen

haben, die uns die innere Einheit verschafft. Dazu eignen sich nicht die schwankenden Teile unsres Bewusstseins, sondern seine festen. Unser Denken hat nur dann die Gewähr, dass es uns Wahrheit verschaffe, wenn es unter der Leitung des uns gegebenen Glaubens bleibt. Wenn aber keiner der aufeinanderstossenden Gedanken entgründet werden kann und ein den Streit schlichtendes Urteil für uns unerreichbar bleibt, dann muss der Zweifel getragen werden wie jedes Leiden, und unsre Pflicht ist ihm gegenüber dieselbe wie gegenüber dem Schmerz und dem Tod. Dann preisen wir Gott dadurch, dass wir als die Zweifelnden auf ihn warten und ihm vertrauen. Es liegen uns aber bei der schmerzhaften und leidenschaftlichen Art dieser Prozesse Gewaltsamkeiten immer nah, bei denen durch einen voreiligen Willensentscheid die Beruhigung erzwungen werden soll. Da aber das Werden unserer Gedanken seinem eigenen Gesetz folgt, so ist der Zweifel durch dieses Mittel nicht wirklich zu heilen. Das Einzige, wozu wir berufen sind, ist die aufrichtige Arbeit, die dem Denkgesetz gehorsam bleibt.

Die dritte Verderbnis unsres Denkens, die Lüge, unterscheidet sich vom Irrtum und vom Zweifel dadurch, dass wir hier willkürlich einen Gedanken formen, neben dem das Bewusstsein steht, das ihn als unwahr verneint, ohne dass wir ihn deshalb aufgeben. Im Lügen ist daher die Leistung des Intellekts grösser als im Irrtum, der Wille dagegen verwerflicher, weil die Lüge eine Spaltung zwischen unsrem Denken und unsrem Willen voraussetzt und diesen zum Gegner der erkannten Wahrheit macht.

Daher werden die Übergänge zwischen dem Irrtum und der Lüge fliessend. Ein Gedanke kann zuerst Irrtum sein; wenn dann das Bewusstsein der Unrichtigkeit an ihn heranwächst und er dennoch festgehalten wird, weil er mit unsren Begehrungen verflochten ist, so hat das Irren das Lügen erzeugt. Auch der umgekehrte Vorgang kommt vor, dass wir zuerst bei einem von uns gefällten Urteil das Bewusstsein haben, dass es unrichtig sei, und dann allmählich durch die Gewöhnung an dasselbe die Urteilsfähigkeit verlieren, so dass aus dem, was anfänglich eine Lüge war, ein Irrtum wird.

Die Entwicklung der Lüge zur Gewohnheit, die sich zum Laster verfestigen kann, ist deshalb möglich, weil sich

an die Verwirrung der andern und ebenso an die Zerstörung der uns gewissen Wahrheit durch unsre intelligente Überlegenheit ein Lustgefühl heftet, mit dem sich der Wille mit grosser Energie verschmelzen kann. Dann entsteht eine krankhafte Nachgiebigkeit gegen diesen Reiz, der um so unwiderstehlicher wird, je mehr die Rückkehr zur Wahrheit mit der schmerzhaften Enthüllung der eigenen Verkehrtheit verbunden ist.

Die Gegenwart der Lüge im menschlichen Denken widerlegt alle Theorien, die uns nur als Denker darstellen; denn sie kommt einzig durch die Verbundenheit des Denkens mit dem Willen zustande. Diese Zerstörung des Denkens ist nicht nur eine Schwäche, sondern eine absichtliche, oft kunstreiche Tat. Mit der Tatsache, dass wir lügen, endet aller Selbstruhm des Menschen. Die Verherrlichungen seines Intellekts und Willens werden dadurch, dass sie mehr oder weniger absichtlich die Tatsache der menschlichen Lügenhaftigkeit umgehen, selbst eine Lüge.

33.

Die Entstellungen des Glaubens.

Die Furcht vor dem Glauben, die sich im Urteil ausspricht, dass sich das Wissen und das Glauben gegenseitig hindern und verdrängen, entsteht zum Teil aus der Beobachtung, dass uns die Gestaltung zugleich die Begrenzung gibt, die Fixation unsre Beweglichkeit aufhebt und der Besitz unsre Willigkeit und Fähigkeit zur Arbeit schwächt. So erscheint jeder Glaube als eine Verkürzung des Lebens, weil er still und satt macht und die Uermüdlichkeit des Strebens lähmt.⁷⁸ Wir heilen aber die Schwäche durch Schwäche, wenn wir die Gefahr des Reichtums durch Verarmung, die unbewegliche Ruhe durch eine ruhelose Bewegung zu vermeiden suchen. Auch damit nehmen wir uns die fruchtbare Tätigkeit. Die Arbeitsmittel, die uns für sie unentbehrlich sind, erhalten wir durch den in uns befestigten Besitz; wir können nur mit uns gegebenen und in uns fixierten Gedanken denken und ein Bewusstsein, das keine Gewissheiten mehr besitzt, ist blind. Damit uns der Glaube nicht zur lähmenden Fessel werde, ist zunächst erforderlich, dass wir uns verdeutlichen, mit wem wir glaubend die Ge-

meinschaft stiften. Wer seinen Glauben an ein leeres Objekt verschenkt, für den ist der Glaube kein Kraft gewährender Akt. Die zweite Bedingung, die unentbehrlich ist, damit der Glaube eine Förderung unsres Lebens sei, ist seine Befreiung von der egoistischen Begehrung, die nur empfangen, nur besitzen, nur im Empfangenen beharren will. Wenn sich der Glaube von der Liebe trennt, dann wirkt er freilich nur als Quietiv. Damit ist aber auch der Glaube verletzt und um seine normale Vollendung gebracht. So bleibt die Gemeinschaft unvollendet und das Empfangen wird nur zur Erhaltung unsres eigenen Lebens ausgenützt. Gegen diese Entartung des Glaubens sind wir im Verhältnis zu Gott dadurch geschützt, dass hier mit dem Glauben auch die Liebe entsteht, und damit ist uns die Willigkeit und Fähigkeit zur unermüdlichen Aktion geschenkt.

Der Gegensatz zwischen der Wahrheit und dem Irrtum spaltet auch denjenigen Vorgang, durch den wir unsre Denkgelbilde in uns einschliessen und mit unsrem Lebensakt verweben. Hat ein falsches Urteil die Kraft, uns bis in unser Verhalten hinein zu bestimmen, so erzeugt es einen falschen Glauben, den wir mit der Erkenntnis, dass seine Basis eingebildet war, wieder zerbrechen.⁷⁹

Die Möglichkeit, dass der Irrtum diese innerliche, ins persönliche Leben eingreifende Macht gewinnen kann, ist nicht zu bestreiten. Allerdings werden sich immer gegen Glaubensmotive, die uns unsre Einbildung bereitet, inwendig Reaktionen regen. Wir werden zum Zweifel veranlasst sein und über eine gewisse Unruhe hinweg die geschlossene Affirmation vollziehen, durch die wir die Gemeinschaft stiften. Aber dass es möglich ist, diese Gegenwirkungen zu übersehen und sich in den Synthesen, durch die wir unsre Beziehungen regeln, zu vergeifen, ist durch die Erfahrung sichergestellt. Es gibt Verrat, betrogenen Glauben, Glauben, der sich nachträglich in Unglauben verwandeln muss.

Wir sind darum unserem Glauben die Kritik in besonderem Mass schuldig, da die Vorstellungen, denen wir über uns die Herrschaft verstaten, der sorgfältigsten Prüfung zu unterstellen sind. Ihr Einfluss auf unsren Gedanken- und Willenslauf steigt mit der ihnen erteilten Glaubhaftigkeit. Wird dennoch die Kritik und der Glaube als ein Gegensatz empfunden, so kommt der entstellte Glaubensgedanke

zur Verwendung, bei dem das Nichtwissen das Glauben begründet und wertvoll macht. Dann muss alles, was die Ignoranz mindert, als dem Glauben schädlich, alles, was sie fördert, als ihm nützlich betrachtet werden und die Prüfung des Glaubensgrunds erscheint dann bereits als Verweigerung des Glaubens, als eine Erweisung des Unglaubens. Das wird durch die Beobachtung dessen, was mit dem Glauben in uns geschieht, widerlegt. Da er auf die Wahrnehmung begründet ist, so wird die auf ihre Sicherheit gerichtete Arbeit unmittelbar vom Glauben verlangt. Es wird geprüft, damit geglaubt werden kann.⁸⁰

Der Begriff Unglaube ist zunächst neutral und benennt die negative Seite, die jeder Glaube besitzt, da in jeder Position eine Negation enthalten ist und mit jeder Verbindung auch eine Scheidung entsteht. Wir können das Gegensätzliche nicht gleichzeitig bejahen und lieben. Um uns vom einen zu befreien, müssen wir uns an das andere binden. Gleichzeitige Offenheit für alles ist unmöglich; daher offenbart die Richtung, in der das Nichtglauben erfolgt, wohin unser Glaube zielt.

Da, wo wir mit dem Begriff Unglaube ein ablehnendes Urteil verbinden, bezeichnen wir mit ihm dasjenige Verhalten, das ein uns gegebenes Glaubensmotiv entkräftet und für uns unwirksam macht. Die Beziehung zum Objekt ist uns gegeben; aber wir lehnen sie ab aus Gründen, die uns unser Wille liefert.

Darum ist unser Wille am Glauben und Unglauben nicht in derselben Weise beteiligt. Beim Glauben wird uns die Beziehung vom Objekt her gegeben; wir empfangen. Beim Unglauben stoßen wir das Gegebene ab; daher ist hier unsre Willenstat der Erzeuger des Resultats.⁸¹

Habituelle Ungläubigkeit entsteht entweder aus der Verzagtheit, die sich weigert, den Denkkakt bis zu seinem Ende zu vollziehen, also aus der Skepsis, oder aus der Überschätzung unsres Vermögens, mit der wir uns selbstgenügsam auf das eigne Ich beschränken. Dann verbindet sich mit dem Unglauben eine Überreizung des Glaubens an uns selbst, ein zum Aberglauben gewordenen Selbstvertrauen.

Der religiöse Unglaube ist ethisch unanfechtbar, solange uns kein Glaubensmotiv dargeboten ist, das Beachtung von uns verlangt; er wird dagegen verwerflich, wenn wir uns

der uns deutlich gewordenen Aufforderung zum Glauben entziehen. Deshalb ist es die Aufgabe der religiösen Gemeinde, die Glaubensmotive so kräftig zu machen, dass der ethisch indifferente Unglaube unmöglich wird. Sie hat nicht die Macht, daher auch nicht die Pflicht, den Unglauben zu verhüten, da die Freiheit, den Gottesgedanken abzulehnen, niemand entzogen werden kann. Das aber soll durch die Bezeugung Gottes, die die Pflicht der religiösen Sozietäten ist, erreicht werden, dass sich die Abweisung Gottes nicht als intellektuell und ethisch richtig darstellt, sondern für alle mit einer deutlichen und begründeten Verurteilung verbunden ist.

Entsteht das Motiv zum Glauben ausschliesslich im Glaubenden selbst, so verschafft er sich den Aberglauben, der den Gegenstand des Glaubens selber hervorbringt, sei es, dass er überhaupt nur in der Illusion existiert, sei es, dass einem realen Objekt Leistungen zugeschrieben werden, die nur in der Phantasie des Glaubenden geschehen. Die Geschichte zeigt die Gemeinschaft, die zwischen dem Unglauben und dem Aberglauben besteht. Da die erfundenen Werte des Aberglaubens zerrinnen, so entsteht daraus die Verweigerung des Glaubens auch da, wo er von uns gefordert ist, und da aus dem Unglauben die peinlichen Zustände der Rat- und Willenlosigkeit, des intellektuellen und ethischen Pessimismus, entstehen, die das Verlangen nach irgend einer Hilfe erzeugen, so entsteht der Aberglaube, der sich mit willkürlichen Hilfsmitteln über die düstere Wirklichkeit hinwegzuhelfen sucht. In der modernen deutschen Religionsgeschichte trat dieser Vorgang in besonders lehrreicher Weise damals ein, als sich die reine Vernunft des Kantianismus, obwohl sie in der Welt der Erscheinungen keine Bezeugung Gottes mehr vernahm, dennoch nicht entschloss, auf den Gottesgedanken zu verzichten, sondern sich nun selber einen solchen mit Postulaten konstruierte und dadurch abergläubisch ward bis hinaus zur Vergottung des eignen Ichs, worauf wieder der Gegenschlag eintrat und der »neue Glaube« entdeckt ward, der sich ohne Gott nur mit der Natur behilft.

Wird dem Glauben die Macht zugeschrieben, sich seinen Inhalt selber zu geben, so ist die Grenze überschritten, die der Einwirkung des Glaubens auf das Erkennen gesetzt ist.

Dadurch, dass jedes von uns neu zu fallende Urteil durch die in uns befestigten Gewissheiten, also durch unsern Glauben, mitbestimmt ist, sind wir von der Pflicht nicht entbunden, die Wahrnehmung, die unser Urteil begründet, rein und normal zu vollziehen, und dadurch, dass unser Glaube unsern Willen bewegt, somit unsre Phantasie erweckt und uns unsre Ideale gibt, darf das Bewusstsein nicht getrübt werden, durch das wir Reales und Ideales, Seinsurteile und Werturteile, Wahrnehmungen und Wünsche unterscheiden. Sowie die Gebilde der religiösen Phantasie nicht mehr nur als Ausdrucksmittel für unser Begehren verstanden werden, wird aus der Religion der Aberglaube. Eine Christologie, bei der wir Jesus Gottheit durch unsern Glauben beilegen, oder eine Rechtfertigungslehre, bei der wir in der Schöpfermacht unsres Glaubens uns für gerechtfertigt erklären, sind Superstitionen.

34.

Das göttliche Denken.

Die Mängel unsres Denkens übertragen wir nicht auf den, der uns die Denkfähigkeit und der Unendlichkeit der Natur und Geschichte den sie gestaltenden Gedanken gab. Erwägen wir, dass das die Welt bildende Denken vom Irren, Zweifeln und Lügen abgeschieden ist, so ist uns schon damit das Vermögen zur Anbetung gegeben, zur willigen, freien Beugung vor dem, durch den wir sind. Vollkommenheit besitzt das göttliche Denken auch so, dass es nicht nur zur Welt hin, sondern auch nach innen zu Gott hin gewendet ist. Damit geben wir den hellenisierenden Denk- und Logoslehren die ihnen nötige Korrektur; denn ihre Annahme, dass der Inhalt des göttlichen Worts einzig oder zuerst im Weltplan bestehe, verletzt den Gottesgedanken. Gottes Wort ist zuerst Gottes Bild.

In der Überlegenheit Gottes über uns ist begründet, dass wir die Einheit seiner Fülle so vollkommen denken, als es unsrer Denkfähigkeit erreichbar ist. Daher verbinden wir mit dem göttlichen Denken und Sprechen die Schöpfermacht. Der Gedanke Gottes ist eine plastische Kraft, nicht vom Produktionsvermögen abgesondert, sondern in vollkommener Einheit mit ihm. Daher ist sein Denken das, was das Reale setzt; er spricht und es geschieht. Im Wort Gottes ist der

ganze Gott, so dass mit dem Anteil an seinem Wort die Gemeinschaft mit ihm gegeben ist. Daher liegt im göttlichen Kennen schon das ganze religiöse Gut; das Gekanntsein von Gott schliesst alles ein, was wir bedürfen. Durch die Einigung der Schöpfermacht mit dem Wort ist zugleich die Selbständigkeit der Welt gesichert und den Verschmelzungstheorien gewehrt, die das Ich und die Dinge in Gott auflösen. Nicht Substanz- oder Kraftgemeinschaft ist das, was wir von uns und Gott aussagen dürfen, sondern das, dass uns göttliches Denken und Wollen so macht, wie wir sind.

Heissen wir das göttliche Denken im Verhältnis zum zeitlichen Geschehen Prognose, so sagen wir, dass es den Verlauf des zeitlichen Prozesses mit seinem Vorher und Nachher anordne. Der negative Satz, dass Gottes Denken nicht im Vorher und Nachher befangen sei, bleibt leer ohne die positive Aussage, dass das Vorher und Nachher in ihm begründet ist.

Die Formel »notwendig«, durch die wir aussprechen, dass uns ein Gedanke gegeben sei und deshalb die geschlossene Bejahung von uns verlange, eignet sich nicht, um die Vollkommenheit des göttlichen Denkens zu beschreiben. Der Rationalismus tat es, weil uns unsre willkürlichen Gedanken nicht als Bild des göttlichen Denkens dienen können; sie sind von der Wirklichkeit getrennt und bleiben ohne Wirkung. Allein darin, dass wir einen Gedanken als notwendig empfinden, liegt zugleich unser Bewusstsein, Kreatur zu sein, die ihre Erkenntnisse deshalb hat, weil sie ihr gegeben werden, so dass sie sie haben muss. Darum ergibt der Gedanke »notwendige Wahrheiten«, wenn er auf Gott übertragen wird, einen schlechten Anthropomorphismus, der die rationalistischen Theologien dazu führt, eine Art Obergott über Gott anzusetzen, nämlich jenes Gesetz, das die notwendigen Wahrheiten erzwingen soll. Der Gedanke an ein Denken, das von der Notwendigkeit befreit ist, dagegen selber Notwendigkeiten setzt, weil es die plastische, schöpferische Macht in sich hat, ist deshalb für uns nicht völlig inhaltsleer, weil auch wir Gedanken haben, durch die wir aus unsrem eignen Besitz heraus in freiem Bilden unsern Willen formen. Doch ist die Analogie selbstverständlich schwach; denn das inwendige Leben Gottes steht über unsrem Blick.

E.

Das Fühlen und die Seligkeit.

35.

Lust und Schmerz.

Neben den Gebilden des Denkens, durch die wir unsre Beziehung zu der vor uns stehenden Wirklichkeit erfassen, finden wir in unsrem Bewusstsein andere Vorgänge, durch die wir unsren eignen Zustand spüren. Ein weiterer Inhalt ist uns durch unsere Gefühle nicht vermittelt; als die Fühlenden sind wir bei uns selbst. Daher können wir auch, was wir fühlen, nicht in Worte fassen, da uns dafür die Sprache nur undeutliche Ausdrucksmittel verschafft. Dagegen sind die Gefühle deutlich mit dem Kausalitätsgedanken in der Art verbunden, dass wir mit Notwendigkeit für sie einen Erreger suchen. Wir wissen uns im Fühlen passiv, nicht so, dass der Akt ganz aufgehoben wäre, wohl aber so, dass wir den im Gefühl uns ergreifenden Zustand als uns bereitet und in uns bewirkt erkennen. Wir nehmen fühlend eine uns angetane Wirkung in uns hinein. Die Tatsache, dass die uns angetanen Wirkungen unser Bewusstsein gestalten, ohne dass wir über unsere Gefühle Macht haben, verdeutlicht uns kraftvoll unsere Abhängigkeit.

Durch die Spaltung des Fühlens in den Gegensatz von Wohl und Wehe bewegt es unser Begehren in doppelter Richtung. An der Lust haftet eine positive Strebung, am Schmerz eine abwehrende. Diese Begehrungen sind unwillkürlich und treten regelmässig mit dem Erscheinen der Empfindungen ein. Durch die festen Beziehungen, die zwischen dem Fühlen und Wollen bestehen, bewegt es aber auch unser Denken, zunächst den Teil desselben, in dem sich die Begehrung in uns spiegelt, also die Phantasie, weiter aber den gesamten Ablauf der Gedanken, der ja beständig vom Willen mitbestimmt wird und nicht ohne das Aufmerken, ohne die willentliche Leitung des Wahrnehmens, zustande kommt. Das gibt dem Gefühl seine Wichtigkeit für den inwendigen Haushalt. Es besorgt stetig die Vermittelung zwischen den verschiedenen Funktionen, den Übergang vom Denken zum Begehren, vom Begehren zum Denken, von einem Gedanken zum andern, von einer Begehrung zur an-

dern. Denken wir uns das Gefühl weg, so dass die inwendigen Vorgänge nicht von Wirkungen begleitet wären, die wir als unsre eignen Zustände erfassen, so erschiene uns der Inhalt unsres Bewusstseins als tot; wir bekämen dadurch einen toten Gott und eine tote Natur. Denn mit dem Gefühl dächten wir uns auch die Begehrung und damit jede Bewegung aus unsrem Wesen fort.

Auf diesen Tatbestand stützt sich die Vermutung, das Gefühl sei unsre erste Funktion, aus der sich das Denken und Wollen entwickle. Sie macht geltend, dass es als der einfachste inwendige Vorgang erscheine und zu den beiden andern Funktionen in einer deutlichen kausalen Beziehung stehe und die Kraft habe, in uns die Begehrungen und Gedanken hervorzulocken. Die Theorie geht aber über den gegebenen Stand unsres Bewusstseins hinaus, das uns unsre drei Funktionen gleichzeitig und voneinander unterschieden zeigt. Die Formel: ein Gefühl gehe in einen Gedanken über oder verwandle sich in einen Willen, hat keine Beobachtung mehr in sich und wird dadurch zu einem sinnlosen Satz. Wir haben ohne das Bewusstsein, durch das wir uns wahrnehmen, kein Fühlen und ebenso deutlich unterscheidet sich der Wille vom Gefühl; denn der Herd der Aktion befindet sich bei beiden Vorgängen nicht an derselben Stelle; beim Willen fällt er in unser eignes Vermögen, beim Gefühl in das, was uns affiziert.

Durch die Mehrzahl der Funktionen entsteht wieder die Aufgabe, sie miteinander in Eintracht zu erhalten, und damit auch die Möglichkeit ihrer Zertrennung. Wir können uns dadurch verletzen, dass wir das Gefühl austossen und uns die Apathie bereiten, oder dadurch, dass wir das Gefühl zum Zweck unsres Lebens machen und dem Eudämonismus verfallen.

Apathie erstrebt der, der sich ein gefühlloses, uninteressiertes Denken als sein Ziel vorsetzt. Dazu kann die Erwägung verleiten, dass uns das Gefühl an der Beobachtung stören und in die Denkarbeit ihr fremde, eigensüchtige Zwecke hineintragen kann. Wir wenden uns, wenn wir erkennen, von unsren Zuständen weg hin zum Objekt und die Vollständigkeit und Reinheit unsrer Hingabe an das zu Erkennende ist eine Bedingung für das Gelingen unsrer Wahrnehmung. Aber das ergibt nicht Apathie, sondern nur die jetzt not-

wendige Überordnung der die Erkenntnis bewirkenden Tätigkeit über jeden anderen Vorgang. Soll das Gefühl nicht nur dem Sehakt den Raum frei geben, sondern wirklich ausgerottet werden, so wird ein Angriff auf die uns gegebene Gestalt des Lebens gewagt, der undurchführbar ist, und schon der Versuch verletzt es tief. An der Abtötung des Empfindens erstirbt auch die Denkarbeit. Freudloses Denken hört auf, weil freudloses Denken willenloses Denken wäre und die Gedankenbildung ohne den Willen in sich zusammensinkt.

Auch die gefühllose Liebe ist kein zu erstrebendes Ideal, eine Liebe, die uns nicht mehr Glück bringt, sondern sich so an den andern ergibt, dass die Empfindung des Werts, den die Gemeinschaft mit dem andern für uns selber hat, ganz untergeht. Veranlasst wurde dieser Gedanke durch die selbstlose Art der Liebe, für die es wesentlich ist, dass sie uns frei von der Reflexion auf unsre eignen Zustände macht. Wir suchen mit unsrer Liebe, falls sie echt ist, nicht unser Glück. Aber auch hier bedeutet die Erhebung über das Empfinden nicht seine Vernichtung, die, falls sie gelänge, auch die Liebe zerstören würde. Denn die Gemeinschaft ist weg, wenn der eine der beiden, die durch die Liebe verbunden sind, sein Eigenleben durch sie verliert. In ihrer normalen, fertigen Gestalt entspricht der Liebe die Gegenliebe, dem Geben das Empfangen, somit auch dem Geben der Lust das Empfangen der Lust, und wer dieses Ergebnis der Liebe nicht will, sondern zerstört, zerstört sie ganz.

Ein nahezu gefühlloses Wollen pries der Kantianismus als das allein normale, indem er uns riet, die sittliche Richtigkeit des Willens dadurch herzustellen, dass wir alle Lust und Unlust von der Begründung unsres Wollens trennen und nur eine einzige Empfindung zur Erweckung des Willens benutzen, nämlich die Achtung vor dem Gesetz. Zu diesem Satz führte die Beobachtung, dass an der Lust und Unlust unendlich viel schlechtes Wollen entsteht.⁸² Wenn sie aber deshalb bei der Bildung des Willens überhaupt nicht mitwirken dürfen, dann wird der Streit gegen die Natur von uns verlangt, weil Lust und Schmerz mit unfehlbarer Sicherheit unser Begehren erwecken. Die unvermeidliche Folge dieses Unternehmens wäre, dass wir an den in uns vorhandenen Willensbewegungen nicht mehr Gutes und Böses

zu unterscheiden vermöchten, sondern unser ganzes Wollen als schlecht verwerfen müssten. Auf diesem Standort ist alles, was wir tun, ohne Ausnahme schlecht, weil das Empfinden immer auf unser Wollen wirkt. Damit verliert aber die Ethik jeden Wert.

Der Eudämonismus entsteht durch die Erhebung des Gefühls zum Lebenszweck. Dann will der Mensch fühlen, nicht mehr denken und wollen, und macht aus dem Denken und Wollen das Mittel, durch das er sich das von ihm begehrte Wohlgefühl verschafft. Damit sind aber die neben dem Gefühl uns gegebenen Funktionen unsres Lebens ange-tastet; denn der Wille ist uns dazu gegeben, damit wir ihn ohne Bruch und Vorbehalt haben und der Norm, durch die wir ihn formen, eine volle Hingabe gewähren, wie uns das Denken dazu gegeben ist, damit wir erkennen und die Wahrheit schätzen ohne Einmischung eines andren Zwecks. Die Lust begleitet beide Funktionen als ein Zweites, das als Erfolg lohnend oder strafend zu ihnen hinzutritt.⁸³ Unser Wille soll aber der Arbeit gehören, nicht nur dem Lohn, das Unsrige tun wollen, nicht das, was von uns unabhängig ist. Das Denken muss als Denken zustande kommen und wahr werden, das Wollen als Wollen entstehen und gut werden. Das leugnet der Eudämonist, dem das Glück zum Ziel des Lebens wird, schätzt die von ihm zu übende Tat gering und fährt mit seinem Begehren über sie hinweg zu dem, was für ihn selbst als Gefühlswert aus ihr entsteht. Die Befreiung von unsrem Fühlen, die wir zum Wollen und Denken nötig haben, erhalten wir durch den Gottesgedanken. Dann freilich, wenn niemand für unser Glück sorgt, werden wir es für nötig halten, für dasselbe zu sorgen. Da uns aber die Kenntnis Gottes gegeben ist, so besitzen wir durch sie die Freiheit, einen entschlossenen, vollständigen Willen in das zu legen, was unsre Arbeit ausmacht. Mit dem Quietiv, das uns über unser Glück beruhigt, ist uns die vorbehaltlose Einigung mit dem uns aufgetragenen Dienst gewährt.⁸⁴

36.

Niedere und höhere Gefühle.

Daraus, dass Natur und Geist in uns verbunden sind, entstehen auch zwischen den Gefühlen Abstufungen; denn

sie werden von aussen und von innen in uns hineingelegt. Den Erreger der Lust heissen wir ein Gut, den Erreger des Schmerzes ein Übel. Mit der Abstufung der Gefühle ist darum auch eine Unterscheidung der Güter und Übel gegeben, so dass wir eine Güterlehre nötig haben.⁸⁶

Die aus dem physischen Vorgang entstehenden sinnlichen Gefühle sind durch die Stärke, mit der sie empfunden werden und als Reiz auf das Begehren wirken, ausgezeichnet; sie verdeutlichen uns beständig, dass der Naturvorgang die Basis und Bedingung unsers Daseins ist. Diese Güter beschreibt die Gesundheitslehre und die ihnen gegenüberstehenden Übel sind der Stoff der Medizin.

Andere Empfindungen sind zwar ebenfalls von einem natürlichen Vorgang veranlasst, steigern aber nicht nur indirekt, sondern unmittelbar unser inwendiges Leben. Wir besitzen ästhetische Gefühle, die Empfindung des Schönen und des Hässlichen. Da diese Art des Genießens und des Leidens den natürlichen Vorgang zu unsrem inwendigen Leben in eine wirksame Beziehung bringt und ihn dadurch vergeistigt, so wird da, wo der Gottesgedanke leer bleibt, die Kunst leicht zum Ersatz für die Religion.⁸⁶ Denn sie bereitet uns aus unsrem Verkehr mit der Welt einen geistigen Genuss, der die Passivität der körperlichen Empfindungen überschreitet. Sie erzeugt Liebe und Andacht zur Natur, auch Arbeitsamkeit, die darauf gerichtet ist, das Schöne zu schaffen, sich und andern zur Freude. Allein ein Ersatz für die bewusste und freie Bezogenheit auf Gott wird damit nicht gewonnen, weil der Kunstgenuss nicht die ganze Persönlichkeit bestimmt, sondern ihre Erkenntnis und ihren Willen leer lässt. Ist unsre Beziehung zum Wirker der Natur damit erschöpft, dass er uns mit dem Schönen erfreut, so stellt sich unsre Gemeinschaft mit ihm nur durch das Empfinden her. Wir können uns aber nie auf dasselbe reduzieren, da wir sowohl zu denken als zu handeln haben; dafür ist uns mit der Kunst der Inhalt nicht verschafft und wir erfahren auch hier, dass die Hemmung der einen Funktion alle lähmt. Wo das Denken und Wollen untergeht, endet schliesslich auch die Kunst.

Wir besitzen weiter die Bewunderung. Dieser Vorgang umfasst wieder eine Reihe von Stufen. Sein erster Grad ist das Erstaunen, das intellektuell und ethisch grosse

Bedeutung hat. Die Fähigkeit zum Erstaunen macht die grossen Denker und die grossen Wirker, während die Durchführung der Regel, über nichts sich zu verwundern, die hoffärtige Beschränkung auf das eigene Ich und damit unsre intellektuelle und sittliche Verkümmern bewirkt. Darüber steht die Bewunderung, mit der wir nicht mehr nur die Überlegenheit des andern über uns empfinden, sondern zugleich anerkennen, dass die Kenntnis des Höheren uns selbst erhebt und begabt. Die Empfindung seiner Überlegenheit hat hier nicht eine drückende, erschreckende Färbung, sondern ist wohlthuend, weil sich der Hohe uns erkennbar macht und mit uns in Verbindung tritt. Je wirksamer und personhafter diese Beziehungen werden, um so mehr geht die Bewunderung in Verehrung und in ihrer höchsten Stufe in Anbetung über. Will man von einem religiösen Gefühl als einer uns gegebenen Anlage sprechen, so ist hiefür das Vermögen zu bewundern an erster Stelle zu nennen. Seine Ausrottung durch ein hochgespanntes intellektuelles oder praktisches Machtbewusstsein versucht, das Ich im Fühlen auf sich selbst zu beschränken; so will der Mensch nichts mit Lust fühlen als sich selbst, nichts verehren als sich selbst. Aber die Beschränkung auf das eigene Ich ist im Fühlen ebenso undurchführbar wie im Denken und im Wollen. Während unsre Versuche, uns selbst zu bewundern, misslingen, wird uns fortwährend von aussen her durch die Natur und Geschichte die Aufforderung und das Vermögen zur Bewunderung gegeben, so dass wir beständig die Bezeugung vor uns haben, dass das Grosse und Gute nicht in uns, sondern vor und über uns steht.

Wir haben weiter die mit den andern fühlenden Gefühle. Die Lust und der Schmerz übertragen sich von den andern auch auf uns mit einem Strahlungsvermögen, das uns am inneren Erleben der andern in Mitfreude und Mitleid beteiligt. Der Vorgang ist ein wichtiges Band der Gemeinschaft zwischen uns. Er ermöglicht auch dem Egoismus und Eudämonismus, sozial zu werden, indem er mit der eigenen Beglückung auch die der andern, mit der Beglückung der andern auch die eigene erstrebt und bewirkt und durch den Kampf gegen das fremde Leid sich selbst vom Leid befreit. Es liegt daher in diesen Gefühlen ein starker Schutz gegen die Endzustände der egoistischen Ver-

härtung. Für sich allein sind aber diese gemeinsamen Gefühle nicht imstande, die Gemeinschaft herzustellen, da wir die eigene Lust immer zuerst als Lust, den eigenen Schmerz immer zuerst als Schmerz empfinden, weit stärker als die des andern, und die im eigenen Erleben entspringenden Gefühle sich dann vollends vordrängen, wenn die vernünftige Wahrnehmung und Beurteilung unsrer Beziehungen zu den andern unterlassen wird und die Willensverbindung mit den andern zerrissen ist. Der Hass kann bekanntlich grausam werden, d. h. Lust am Schmerz der andern haben, und neidisch werden, d. h. die Freude der andern als Qual empfinden. Eine haltbare Gemeinschaft kann das Einverständnis und die Eintracht nicht entbehren, lässt sich also nicht bloss auf die isolierten Gefühlsvorgänge gründen.

Zu den durch Rückstrahlung entstehenden Empfindungen gehören weiter die Ehre und die Schande. Diese Lust- und Schmerzgefühle begleiten das Bewusstsein, das uns das Urteil der andern über uns verdeutlicht. Sind wir ihrer Billigung gewiss, so entsteht Ehre; sind wir uns bewusst, dass sie uns verurteilen, so entsteht Schande. Auch diese Empfindungsreihen wirken als starke Reize, reichen aber zur Normierung des Handelns nicht aus, wenn nicht die durch sie begründeten Urteile einen deutlichen, gesicherten Inhalt haben, so dass das, was uns die Ehre und was uns die Schande bereitet, uns erkennbar ist und sich die Verbindung unsres Verhaltens mit den ihm folgenden Rückwirkungen als notwendig bewährt. Da sowohl unser Verhalten gegen die andern als auch ihr Verhalten gegen uns falsch sein kann, gibt es nicht nur Lücken in diesen Relationen, indem die Ehre und die Schande da ausbleiben, wo sie hergestellt werden sollten, sondern vollständige Verkehrungen, falsche Ehre, die in Wahrheit Schande ist, angetane Schande, die in Wahrheit ehrt. Darum sind diese Gefühle zwar ein unzerstörbares und wirksames Band unsrer Gemeinschaft, vermögen aber nicht allein und kategorisch unsre Leitung zu übernehmen. Die Möglichkeit ist da, dass die Ehre und die Schande uns zur Versuchung werden, die überwunden werden muss.

Wir haben auch in Verbindung mit dem Denkakt bestimmte Gefühle, die uns sein Gelingen oder Misslingen anzeigen, ein Gefühl der Ruhe und Sicherheit, wenn der

Denkakt zustande kommt, ein Gefühl der Unruhe, wenn wir ihn nicht vollbringen oder nur so vollbringen, dass ihm das Denkgesetz widerspricht. Ebenso treten zusammen mit dem guten und bösen Willen charakteristische Empfindungen in uns ein. Dahin gehört das Schmerzgefühl bei der Enthüllung dessen, was uns entehrt, das wir Scham nennen. Sie haftet teils an physischen Vorgängen, die des Schutzes bedürfen, weil sie dem Missbrauch besonders ausgesetzt sind, teils an den Vorgängen, die das sittliche Urteil gegen uns wenden. Die Ausrottung der Scham ist nie richtig, sondern führt eine Verhärtung im Bösen herbei, die seinen Täter besonders schuldig und ihn für seine Umgebung besonders ansteckend macht. Die schamvolle Verhüllung des Bösen hebt es zwar nicht auf, vermindert aber seine Ausbreitung und verführerische Macht. Allerdings ist die Überwindung des Bösen nicht möglich ohne Erregung der Scham, ohne die weder das Geständnis noch die Strafe noch die Restitution zustande kommt. Es ist aber für die Gestaltung der Busse und des Rechtsvollzugs wichtig, dass sie auf die Erhaltung der Scham Bedacht nehmen und ihr Absterben nicht ihrerseits herbeiführen. Sodann gehören zum Gewissensvorgang eigenartige Empfindungen, eine Lust und ein Schmerz, die sich nicht durch ihre Stärke, aber durch ihre innerliche Tiefe auszeichnen. Sie haben eine die ganze Persönlichkeit affizierende Art, die der unbedingten Geltung der vom Gewissen geformten Urteile entspricht. Hier bricht ein untröstlicher Schmerz auf, der jedes andere Glück entwertet, ebenso ein Wohlgefühl, das mit keinem andern Wert vergleichbar ist.

Aus dem Zusammenwirken der Gefühle bildet sich ein Gesamtergebnis, die Stimmung, die, wenn sie sich durch längere Zeiträume erhält, Glück oder Unglück wird. Ist sie über das bloss sinnliche Wohl und Wehe hinaus vertieft, so wird das Glück Seligkeit, das Unglück Unseligkeit. Die Schwierigkeit, die für uns an der Frage nach dem Glück entsteht, ergibt sich daraus, dass wir nie einzig das Wohlsein erlangen und begehren können. Unser Empfinden ist immer aus Lust und Schmerz gemischt und der Versuch, den Schmerz schlechthin aufzuheben, würde das Glück nicht erreichen, sondern verderben. Daraus entstünden Abstumpfungen und apathische Abnormitäten, die nur durch die Ver-

stümmelung wichtiger Funktionen hergestellt werden können und darum auf den ganzen Lebensvorgang verderblich zurückwirken. Wir brauchen vielmehr zum Glück ebenso sehr die Fähigkeit zum Leiden als die zum Genuss und ein grosses Glück ist nie zu haben ohne ein intensives Leid. Nicht die Flucht vor dem Schmerz, sondern die Erhebung über ihn ist das, was wir als unsre Seligkeit zu schätzen haben, jenes Vermögen, zwar den Schmerz zu empfinden und tief in uns zu tragen, aber nicht in ihn zu versinken, so dass an ihm die Fähigkeit zur Freude und das Vermögen zu den übrigen uns aufgegebenen Leistungen, die Denkfähigkeit und Willensenergie, nicht untergehen, sondern sich durch ihn steigern. Das Ziel ist, dass wir uns gegen den Schmerz dadurch mächtig und frei erweisen, dass er die Tätigkeiten, die uns die Lust gewähren, in uns mit erneuter Stärke erweckt. Das Glück ist also in die Vollständigkeit des Empfindens zu setzen, die unsre Güter und unsre Übel als solche erlebt, nicht nur diese oder jene, sondern beide, die für das, was Dank begründet, danken kann und das, was leiden macht, zu tragen vermag. Darum führt uns die Frage nach dem Glück unvermeidlich zur Erinnerung an Gott. Denn dass sich das Übergewicht bei den positiven Vorgängen findet und der Schmerz der Freude dienen kann und muss, nicht umgekehrt, das ist für uns dann gesichert, wenn die Gewissheit Gottes in uns ist, da uns durch die Verbundenheit mit ihm ein Grund zur Freude gegeben ist, die sich nicht nur gegen jeden Schmerz erhält, sondern sich aus ihm erneut.

37.

Die Störungen im Gefühl.

Für unsre Lebensführung und unser Gottesbewusstsein hätte es grosse Bedeutung, wenn wir an unsrem Gefühl eine fehllose Leitung besässen, so dass unsre Aufgabe damit richtig beschrieben wäre, dass wir in allen Dingen unsrem Gefühl zu gehorchen hätten. Die Hoffnung, dass das Gefühl der zuverlässige Regulator unsres Handelns sei, ist stark dabei beteiligt, wenn die Denk- und Willensleistung als sekundäre Vorgänge zurückgedrängt werden.

Auch unser Fühlen ist wie unser Wahrnehmen und Urteilen begrenzt. Die sinnlichen Empfindungen sind ver-

schieden auf die Einzelnen verteilt, ebenso die ästhetischen Gefühle, die Fähigkeit zum Mitleiden und die Empfänglichkeit für die Ehre und die Schande. Auch der Gewissensvorgang besitzt Individualisation, so dass er sich in grosse Unterschiede auseinanderlegt. Aber auch beim Fühlen entsteht nicht schon durch die Begrenzung ein abnormer Vorgang. Der Schwachheit des Empfindens entspricht freilich auch die Schwachheit in dem durch das Empfinden angeregten Begehren und Handeln. Sie ist aber als das uns gesetzte Kraftmass nicht mit einer ethischen Zurechnung behaftet, wenn sie nicht durch eigene Verkehrtheit erworben ist und nicht durch Aufmerksamkeit und Anspannung des Willens überwunden werden kann. Darum liegt in der Begrenzung des Empfindens zwar ein Aufruf zur Verwendung unsrer Kraft, weil es durch die Aufmerksamkeit gesteigert werden kann und mit seiner beharrlichen Übung wächst. Der Spielraum, der uns in dieser Hinsicht gegeben ist, bleibt jedoch von unaufhebbaren Grenzen umfasst, durch die die individuelle Bestimmtheit unsres Eigenlebens begründet ist.

Die Teilung des Empfindens in Lust und Leid ist kein abnormer Vorgang, sondern uns gegeben. Wir sollen also kein schmerzfreies Dasein wollen, sondern, soweit uns der Schmerz gegeben ist, unsre Kraft dazu verwenden, um das personhafte Zentrum unsres Lebens über ihm zu halten. Das ist Geduld. Sie hindert nicht, dass der Schmerz die Abwehr des Schmerzerregers unwillkürlich und notwendig erzeugt; im Gegenteil, gerade weil die Geduld nicht den Schmerz, sondern den Erreger des Schmerzes bekämpft, wird sie über das Übel leichter und sicherer Herr als ein bloss gegen den Schmerz, bloss gegen das Symptom gerichtetes Widerstreben. Die Entscheidung der Frage, wo die Ergebung und wo das Widerstreben richtig sei, fällt mit der andern Frage zusammen, ob wir die Macht und das Recht haben, den Schmerzerreger zu beseitigen.

Die das Leiden tragende Ergebung ist zwar mit dem Glauben verwandt, bleibt aber deutlich von ihm verschieden. Der Glaube verhält sich zur Ergebung wie die Bejahung zu der mit ihr korrespondierenden Verneinung. Im Glauben wird nicht nur der Widerstand gegen Gott aufgegeben, sondern die Verbundenheit mit ihm hergestellt. Als die Glaubenden halten wir Gottes Güte fest auch über das Leiden

hinweg, während wir in der Ergebung das Bemühen einstellen, das Leiden abzuschütteln. Ohne Ergebung ist freilich kein Glaube möglich, sowie uns unsre Geschichte den Schmerz bescheert; ebenso ist ohne den Glauben die Ergebung nicht gesichert und nicht vollständig, weil der Wille zu leiden nur in der positiven Gewissheit, die die göttliche Güte bejaht, seinen zureichenden Grund bekommt.

Die Art, wie wir uns freuen und leiden, weist aber beständig auch abnorme Vorgänge auf. Die Einrede, der Begriff abnorm sei auf das Fühlen nicht anwendbar, weil wir uns ja im Fühlen unsrer Passivität bewusst sind, übersieht, dass kein Bewusstseinsvorgang in dem Sinn ein passives Gestaltet- und Beherrschtwerden ist, dass er unsre Tätigkeit gar nicht in Anspruch nähme. In jedem Empfinden verschlingt sich der Zustand mit einem Akt, da wir ihn beachten, bei ihm verweilen und ihn dadurch steigern oder ihn zurückdrängen und dadurch entkräften. Hier greift weiter ein, dass unser erstes, unwillkürliches Begehren beständig am Empfinden entsteht und sich mit ihm vereint. Unsre Funktionen stärken sich aber in ihrem Vollzug. Je nachdem wir mit unsrem Bewusstsein und Begehren den Gefühlsvorgang beeinflussen, stärken oder schwächen wir nicht nur die einzelne Empfindung, sondern beeinflussen die ganze Verkettung der Gefühle.

Wir bringen in uns Abstumpfungen und Überreizungen des Gefühls hervor. Das Mass, das hier das Normale vom Abnormen scheidet, ist nicht aus dem Stärkegrad des Empfindens zu gewinnen. Von der Lust und vom Leid liegen unbestimmbare Tiefen im Menschen und keiner kann sein Empfinden als das Muster bezeichnen, an das sich alle anzupassen hätten. Die Normalitätsmasse ergeben sich vielmehr aus der Korrespondenz zwischen dem Fühlen und unsern andern Funktionen, vor allem dem Denk- und Willensakt, sodann auch zwischen den verschiedenen Arten des Empfindens selbst. Starkes Empfinden und schwaches Denken und Wollen oder umgekehrt heftiges Wirken und schwaches Empfinden sind Entstellungen unsres Lebens. Wir stellen die Leidenschaftlichkeit unter ein sie verwerfendes Urteil, weil sie zwar ein starkes Empfinden aufweist, dazu auch einen starken Akt fügt, aber gedankenlos bleibt. Die Spannung im Gefühl erweckt hier nicht auch das Denken

zu einer ihr ebenbürtigen Betätigung. Wir reden von Laune in scheltendem Sinn und denken dabei an die grosse kausale Macht kleiner Sensationen, mit der sich aber eine geringe Denkleistung und gewöhnlich auch eine geringe Willensleistung verbindet, da ein Wechsel in den Sensationen genügt, um den Akt wieder aufzuheben. Dahin gehört auch die Sentimentalität, bei der wir im Fühlen verharren, ohne dass es für die andern Funktionen fruchtbar wird, gleichsam das Stocken des seelischen Lebens im blossen Gefühl.

Die Abstumpfungs- und die Überreizungszustände treten sowohl an der Lust als am Schmerz hervor. Die Apathie gegenüber dem Schmerz erscheint in der Unfähigkeit zu leiden oder in der Weigerung zu leiden, auch wenn die Übel in realer Macht uns erfassen. Zum System ausgebildet ergibt dies den Optimismus als die entschlossene Verneinung, dass es Übel gebe, und als den die Lebensführung bestimmenden Willen, nicht leiden zu wollen. Daneben steht die Apathie gegenüber der Lust als Unfähigkeit und Unwilligkeit sich zu freuen, die zum System ausgebildet den Pessimismus ergibt, die entschlossene Verneinung, dass es Güter gebe, und der feststehende Entschluss, sich nicht zu freuen.

Wird die Schmerzfähigkeit überreizt, so entsteht die Melancholie mit ihren schweren Folgen: Willenlosigkeit, die an den Angst- und Druckgefühlen kleben bleibt und daran die Fähigkeit zur Tat verliert. Es kann sich dabei eine Art Ekel an der Lust, Wollust am Schmerz herausbilden, eine vom Ich gegen sich selbst gekehrte Grausamkeit.

Die Überreizung der Lust heftet sich vor allem an die grellen Sensationen des sinnlichen Gebiets. Die sinnlichen Laster haben immer eine krankhafte Überreizung dieser Sensationen bei sich, durch die die unlösliche Verknechtung des Begehrens an diese Werte herbeigeführt wird.

Auch an den höheren Empfindungsreihen ist ein abnormes Zuviel und Zuwenig zu beobachten. Bei den Gemeinschaftsgefühlen steht neben dem Ehrgeiz als der Überreizung die Taktlosigkeit als Abstumpfung, da sie die Erwägung, die sich die Wirkung unsres Verhaltens auf die andern verdeutlicht, unterlässt. Die ethischen Gefühle, die mit dem Gewissensvorgang verwoben sind, unterliegen ebenfalls abnormen Schwankungen.

Aber die in uns vorhandenen Störungen des Gefühls sind mit dem graduellen Unterschied nicht erschöpft, sondern es finden Versetzungen statt, die das Empfinden von seiner richtigen Stelle verrücken, und daran scheitert die Hoffnung, dass wir an dem in uns auftretenden Gefühl die unfehlbare Leitung haben. An den Gemeinschaftsgefühlen sind die Verstellungen häufig wahrnehmbar: statt der Mitfreude tritt Neid ein, statt des Mitleidens Schadenfreude und sogar Grausamkeit. An der uns allen bekannten Tatsächlichkeit des Neids endet wieder aller Selbstruhm des Menschen wie an der Lüge. Auch die Verkehrungen der Bewunderung und des Ehrgefühls sind verbreitet, Anbetung dessen, was nicht anbetungswürdig ist, und daneben die Verweigerung der Bewunderung für den, der ein Anrecht an sie hat, falsche Bewirkung der Ehre und der Schande sowohl im Geber als im Empfänger der Ehre. Im geglaubten Irrtum liegt eine Verschiebung des logischen Gefühls an eine falsche Stelle vor und im irrenden Gewissen treten die ethischen Empfindungen in Verbindung mit verwerflichen Vorgängen auf. Sogar die ästhetischen und die sinnlichen Empfindungen, die an ihrem Zusammenhang mit dem Naturprozess zunächst einen starken Schutz gegen Schwankungen haben, sind der Versetzung fähig und können sich an unnatürliche Erreger anhängen. Die Gefahr der Unnatur entsteht durch die Überreizungen. Für diese reicht der natürliche Lusterreger nicht mehr aus, weil er den gewollten grellen Effekt nicht schaffen kann. Dann wird der Schmerzerreger als Lusterreger benützt. Typisch hiefür ist der Übergang der Erotik in die Grausamkeit.

Somit ist ein Vorgang nicht schon dadurch als berechtigt erwiesen, dass er uns zum Erreger der Lust wird. Freilich wird darin, dass er uns beglückt, sichtbar, dass er uns eine Steigerung unsres Lebens verschafft. Da uns aber auch die Steigerung unsres abnormen Lebens Lust verschafft, so sind wir auch unsrer Lust gegenüber zu einer richterlichen Funktion berufen, die ihren Wert oder Unwert misst.

38.

Die religiösen Gefühle.

Sowie das Andenken an Gott in uns entsteht, verbindet es sich mit Empfindungen, wodurch sie religiös werden, weil

sie sich mit dem Gottesbewusstsein verweben. Nicht ohne das Gottesbewusstsein gibt es religiöse Gefühle, sondern durch dieses werden unsere Gefühle religiös,⁸⁷

Wenn sich der Gottesgedanke mit den Lust- und Schmerzgefühlen vereint, so entsteht dort die Dankbarkeit, hier die Furcht Gottes. Es hat für unser Verhalten grosse Wichtigkeit, dass auch die sinnlichen Affekte kräftig den Gottesgedanken erwecken. Denn dadurch wird die Lust vertieft und gleichzeitig gereinigt. Wir haben dann nicht bloss die Gabe vor Augen, sondern in der Gabe die Güte des Gebers, wodurch der Vorgang über die sinnliche Funktion hinausgehoben und innerlich wertvoll gemacht wird, weil er so nicht nur ein Glück für unsern Leib, sondern für uns selber ist. Zugleich entsteht dadurch eine deutliche Grenze zwischen der normalen und der abnormen Lust, je nachdem sie den Gottesgedanken zulässt oder abstösst. Eine Lust, die sich mit dem Andenken an Gott nicht verbinden lässt, für die ihm also nicht gedankt werden kann, ist krank. An diesem Vermögen des Danks, unsre Natürlichkeit zu heiligen, besitzen wir einen Regulator, der uns bei der Führung des Lebens kräftig unterstützt.⁸⁸

Indem wir vom Schmerz her nicht nur zum natürlichen Bewirker des Schmerzes, sondern zu Gott aufsehen, wird unser Leid vertieft, dadurch aber unser Leben nicht verdüstert; vielmehr werden wir, da so noch ein tieferes Leid in unsre Erfahrung tritt als die natürlichen Schmerzen, zur Geduld in diesen gestärkt. Die Furcht Gottes macht furchtlos in jeder andern Hinsicht.

Auch an dieser Stelle treten abnorme Erscheinungen mit grosser Deutlichkeit hervor. Kräftige Lust vermag doch nicht Dank zu erwecken, weil das Gottesbewusstsein so dürftig ist, dass es durch sie nicht erwacht, im Gegenteil überläutert wird. So entsteht an der Lust Sünde; denn die Undankbarkeit ist nicht nur vom Standpunkt des Glückes aus ein Uebel, weil sie die Lust vermindert und roh macht, sondern sie unterliegt einer ethischen Verurteilung. Die Gabe hinzunehmen und aufzuzehren, ohne des Gebers zu gedenken, ist ein verwerfliches Verhalten, unwahr, weil das Erlebte nicht nach seinem wirklichen Gehalt erfasst wird, und schlecht, weil die Güte verpflichtet und in ihrem Wert anerkannt werden muss. Ebenso kann der Schmerz über

uns kommen, ohne dass das Gottesbewusstsein erwacht; wir haben die Furcht Gottes verlernt, erleiden seine Strafen umsonst und befestigen durch die Strafe unsre Verhärtung.

Da sich auch die ästhetischen Vorgänge leicht mit dem Gottesbewusstsein vereinen, besitzen wir eine religiöse Kunst. Religiös ist sie nicht, weil sie eine besondere Ästhetik, also eine besondere Form des Kunstgenusses schüfe, sondern sie ist religiös durch ihr Objekt, dadurch, dass das, woran die ästhetischen Normen verwirklicht sind, den Gottesgedanken in uns erweckt. Damit entsteht freilich die Gefahr, dass an der ästhetischen Form des religiösen Vorgangs einzig das ästhetische Geniessen entstehe und nun als Surrogat für die personhafte Beziehung zu Gott diene, so dass nur der Genuss begehrt wird ohne Willen und ohne Denkarbeit. Dieselbe Gefahr begleitet die ästhetische Darstellung sittlicher Vorgänge, da die künstlerisch dargestellte Sünde gefallen kann, weil sie Kunstgenuss gewährt. Wir dürfen aber wegen dieser Abnormitäten nicht auf die religiöse Kunst verzichten; denn die Absonderung des Schönen von unsren auf Gott bezogenen Handlungen würde sie dem Hässlichen ausliefern und sie dadurch mit einer unwillkürlich eintretenden Gegenwirkung und Schmerzempfindung belasten. Dagegen bekommen die Wahrheit und die Güte durch ihre Einigung mit der Schönheit eine Hilfe, die sie uns zugänglich macht. Es ergäbe einen falschen Dualismus, wenn einzig die Naturseite am menschlichen Leben der Kunst die Gegenstände liefern dürfte, die sie durch Schönheit verklärt.

Die mit der Bewunderung verwandten Gefühle entstehen durch das Gottesbewusstsein mit grosser Deutlichkeit. Sie behalten ihre Richtigkeit dadurch, dass das Bewusstsein der Distanz und der Verbundenheit im Blick auf Gott gleichzeitig zur Geltung gelangt und sich miteinander vertieft. Empfinden wir allein den unendlichen Abstand, der uns vom Hohen und Heiligen trennt, so entsteht eine von Gott wegstrebende Bewegung, da uns das Gottesbewusstsein so zur Last wird. Wird dagegen nur der Genuss gepflegt, der in der Anschauung des Hohen liegt, so entsteht eine beruhigte Vertraulichkeit Gott gegenüber, die sowohl das Selbst- als das Gottesbewusstsein um seine Wahrheit bringt und das Heilige entweiht. Die Bewunderung be-

gründet die doppelte Bewegung, die Beugung und die Erhöhung, gleichzeitig und beide müssen mit paralleler Kraft vollzogen werden, damit unsre Empfindung gesund bleibe.

Ist uns Gott als der uns Kennende, in dessen Gegenwart wir leben, gewiss geworden, so entsteht die religiöse Ehre und Schande. Auch Gottes Urteil, nicht bloss das der Menschen, strahlt in uns hinüber. Wir ahnen, wie er über uns urteilt, haben einen Eindruck davon, ob er wider oder für uns ist, uns billigt oder verwirft. Daraus entstehen die Empfindungen des Friedens oder Unfriedens im Verhältnis zu Gott. Sie verbinden sich unmittelbar mit den im Gewissen enthaltenen Empfindungen. Die Freude des guten Gewissens eint sich mit dem Frieden mit Gott und vertieft sich zur Gewissheit seines Wohlgefallens und des uns von Gott zuerteilten Rechts. Die Angst des Gewissens vertieft sich zur Gewissheit des göttlichen Zorns, zur Erkenntnis, dass uns Gott widersteht und widerstehen muss.

So tritt die Gewissheit Gottes auch zum Gesamtergebnis unsres Empfindens in befestigte Beziehungen. Unser Glück wird uns als Gottes Gabe erkennbar, erhält seinen Grund in der Gewissheit Gottes und wird dadurch über seinen natürlichen Grund emporgehoben und zur Seligkeit in Gott erhöht. Ebenso wird sich die Unseligkeit durch die Verbindung mit dem Gottesgedanken ihres Grundes bewusst. Sie wird nun als Verlassenheit von Gott, als Verworfenheit durch ihn erlebt und die Ahnung der Verlorenheit geht im Menschen auf.

39.

Gottes Güte und Zorn.

Indem wir durch die Natur die Freude empfangen, wird uns Gott als der Beseligende, als der Geber von Gütern, somit als der Gütige offenbar. Nun liegt jene Deutung der Natur, die sie als geistlos verstehen will, vollends hinter uns. Geschehe in der Natur nichts als der Stoss, der die Verschiebung im Raum bewirkt, so brächte sie keine Freude hervor und schüfe nichts Schönes und erzeugte keine Bewunderung. Wir müssen diese Erträge der natürlichen Vorgänge in unsre Aussage über ihren Wirker mit aufnehmen; sonst wird unser Naturbild falsch. Darum müssen wir auch den Zweckgedanken über die intellektuelle Leistung emporführen und

können das Ziel der Natur nicht einzig in die Bewirkung eines logischen Meisterwerks verlegen, das einen absoluten Verstand versichtbaren soll. Denn das Resultat, das dieser absolute Verstand bewirkt, ist Freude.

Wir wissen dadurch, dass Gott selig ist, weil man nicht beseligen kann, ohne selig zu sein. Wir haben aber an dieser Stelle unsre Gedanken einer straffen Zucht zu unterwerfen und dem biblischen Typus der Darstellung Gottes gehorsam zu bleiben. Die Aussagen der Bibel über Gott bemühen sich nicht, uns die Seligkeit Gottes anschaulich zu machen, und dasselbe ist auch an der Darstellung des Christus zu beobachten, die ihr Ziel nicht darin hat, uns die Fülle und Grösse seiner Seligkeit zu zeigen. Als Gegenstück, das uns durch den Kontrast die Eigentümlichkeit der biblischen Aussagen über Gott verdeutlichen kann, können uns die Mittel dienen, durch die die Griechen die Seligkeit der Götter darstellten. Ihnen lag es daran, anschaulich zu machen, wie vergnügt die Götter seien, wie schön ihre Gestalt sei, wie herrlich sie wohnen und speisen, und was alles sonst nach der griechischen Meinung zur Seligkeit gehört hat. Aber auch die Himmelsbilder der Christenheit ergeben in dieser Beziehung gegen den biblischen Bilderkreis einen empfindlichen Kontrast. Dafür liegt der Grund nicht nur darin, dass auf die biblische Gotteslehre die Sentimentalität keinen Einfluss hat, weil hier eine gesammelte, ernste Liebe in den tätigen Dienst Gottes gelegt wird, sondern wesentlich auch in der Weise, wie wir Menschen das Gefühl erleben. Uns versetzt es in Passivität und eben deshalb ist es nicht das, was wir auf Gott übertragen dürfen. Das passive Beglücktsein ist zwar unsre Art, nicht aber Gottes Art und jeder kecke Versuch, unser Glück auf Gott zu übertragen, wirkt auf das Gottesbild erniedrigend. Die vergnügten Götter wurden gemein.

Ebenso deutlich, wie wir Gott in der Freude als den Gütigen erleben, erfahren wir ihn durch das Leiden als den, der uns wehtut und widersteht. Es ist unmöglich, die Ungnade aus dem Gottesgedanken zu streichen; denn wir machten uns dadurch eine willkürlich entstellte Welt zu recht. Wir erhalten tatsächlich durch das göttliche Walten nicht bloss die Freude, sondern auch die schmerzhaftige Not und den schweren Druck und können diese Vorgänge eben-

sowenig vom Gottesbewusstsein scheiden als unsre Seligkeit. Nehmen wir unser Glück aus Gottes Hand, so haben wir mit unsrem Unglück dasselbe zu tun. Wir sollen auch als die Leidenden Gottes gedenken, da er uns den Schmerz sendet, und haben, nachdem wir sagten: Er hat gegeben, auch fortzufahren und zu sagen: Er hat genommen. Den Willen zu nehmen, Leid zu bereiten, Schmerz zu bewirken, heissen wir Zorn.

Das aus der Güte Gottes entstehende Wort ist die Segnung; das den Unwillen Gottes bekundende und vollstreckende Wort ist der Fluch. Beide Worte sind als Gottes Akt wirksam und schaffen ihren Erfolg, der Segen dadurch, dass er uns in die göttliche Liebe versetzt und mit ihren Gaben versieht, der Fluch dadurch, dass er uns von Gott trennt und uns dadurch auch seine Gaben entzieht.

Das Unternehmen, die Aussage über Gott bloss auf die Verkündigung seiner Güte zu beschränken, zerstört sich selbst, weil diesem Gottesbild der tatsächliche Zustand unsres Lebens die Glaubhaftigkeit nimmt. Es erscheint, weil es unsrem Zustand widerspricht, als ein frommer Betrug, als Illusionismus, der nicht zu sehen wagt und zur Ehre Gottes lügt. Von der Bibel trennt sich eine Theologie, die in Gott bloss Güte vermutet, durch einen scharfen Riss, sowohl vom Alten Testament, das am Geschick Israels die Herrlichkeit des göttlichen Zorns plastisch verdeutlicht, als vollends vom Christus, weil der am Kreuz endende Sohn Gottes nie nur als Zeuge der göttlichen Güte brauchbar ist. Das ist, wie Jesus sagte, Verlassenheit von Gott, nie allein und ausschliesslich das Werk der Liebe.

Man wendet ein, dass der Naturprozess mit seinem Leiden und Sterben und weiter die Abnormitäten in unsrem inneren Leben mit all den Bitterkeiten, die aus ihnen entstehen, allerdings den Eindruck erzeugen können, der Wille Gottes sei gegen uns gerichtet, dass aber diese Eindrücke durch den Fortschritt der Religionsgeschichte überwunden würden, so dass sich der Begriff göttlicher Zorn als ein Rückfall in eine vergangene Stufe der Kultur darstelle, die durch die religiöse Entwicklung überschritten sei. Im alten Israel finde sich der Gedanke an den göttlichen Zorn zuerst als ein unbestimmtes Grauen, das durch die natürlichen Übel und ihre Unberechenbarkeit erweckt werde. Darüber er-

hoben sich die Propheten, die die sittlichen Normen in den Zornesgedanken aufnehmen, und über sie steige wieder Jesus hinauf, dessen Gottesbewusstsein nur noch die göttliche Güte kenne. In der antiken Kirche trete darauf wieder ein Herabsinken unter die neutestamentliche Verkündigung ein, da die Kirche wieder stark mit der Furcht arbeite und die Busse und den Gehorsam durch die Schilderungen des göttlichen Zorns und Gerichts zu bewirken versuche. Die Reformation befreie aber die Kirche aufs neue vom Zornesgedanken und von der durch ihn erweckten Angst, indem sie die göttliche Gnade bezeuge.

Die Beobachtung, die diese Theorie verwertet, besteht darin, dass unsre Vorstellungen von der göttlichen Güte und vom göttlichen Zorn gleichmässig einer Bewegung fähig und bedürftig sind, die sie bereichert und reinigt. Die Stärke der sinnlichen Gefühle kann für die Güte und den Zorn bewirken, dass sie ihren Inhalt zunächst nur durch die natürlichen Prozesse bekommen, so dass uns Gott nur in der natürlichen Sphäre als der Bewirker des Heils und des Unheils erscheint. Über diesen Gedanken müssen wir dadurch emporwachsen, dass sich unser Auge für das öffnet, was über der Natur ist, indem uns die Güter, die im Bereich des Denkens und Willens liegen, nach ihrem Wert erkennbar werden. Jetzt umfasst Gottes Güte auch die Spendung der Wahrheit und Gerechtigkeit, ebenso der Zorn Gottes die Versagung der Wahrheit und Gerechtigkeit, die Verfinsterung und Verhärtung. Aber auch darüber haben wir uns noch zu erheben und die Erkenntnis in uns zu befestigen, dass der Geber grösser als alle Gaben ist, dass somit das kostbarste Gut unsre Verbundenheit mit Gott, das schmerzhafteste Übel unsre Geschiedenheit von Gott ist. Jetzt wird die Güte Gottes durch unsre Berufung zu ihm, sein Zorn durch unsre Trennung von ihm offenbar. Diese Bewegung verändert aber nicht nur das eine Glied des Gegensatzes, sondern beide in paralleler Vertiefung und verdeutlicht uns den göttlichen Zorn ebenso wie seine Güte.

Wenn der Verlauf der religiösen Geschichte als die Verdrängung des Gedankens an den göttlichen Unwillen aus dem Gottesbewusstsein gedeutet wird, so wird das Geschehene zu Gunsten der Theorie umgeformt. Die Propheten gaben eine gewaltigere Darstellung des göttlichen Zorns, als sie je

von der Angst eines ungeklärten Bewusstseins hervorgebracht worden ist: Gott gibt sein Volk in das Verderben wegen seiner Sünden, so dass die von Gott geschaffene Gemeinde vernichtet wird, weil Gott ihr mit der heiligen Notwendigkeit seines Zorns widersteht. Die Verkündigung der Propheten wird aber wieder weit durch die absolute Verneinung überboten, die Jesus und mit ihm seine Jünger allem Bösen entgegensetzen, wenn Jesus den, der den Bruder schmäht, dem Gericht überweist und dem, der nicht vergibt, mit dem Gefängnis droht und die Heiligkeit des göttlichen Zorns dadurch bewährt, dass er die bestehende Gemeinde zerbricht und in der Ausführung seines Kampfs das Kreuz auf sich nimmt. Daher steht im apostolischen Wort neben der Bezeugung der Gnade das absolute Gericht über das menschliche Verhalten und wir hören, dass sich Gottes Gerechtigkeit deshalb aus dem Glauben offenbare, weil sich Gottes Zorn an jeder Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit erweise.⁸⁹ Ebenso verband die Reformation mit der Begründung des Glaubens, der von der Angst befreit wird, eine Verschärfung des Bussworts, wie sie bisher in der Kirche unerhört war, nicht nur, weil der Einzelne angeleitet wird, sich mit seinem ganzen Vermögen als zum Guten unfähig zu richten, sondern auch, weil der Kirche vorgehalten wird, dass sie umkehren müsse, da sie ihr Christentum in Antichristentum verkehrt habe. Erst die Aufklärung hält sich bei der Erinnerung an Gott nur seine Güte vor, jedoch mit dem Erfolg, dass sie sich der Verneinung Gottes zuwendet, und derselbe Ausgang trat wieder ein, als die von den Kantianern gepflegte Frömmigkeit nur das Bewusstsein der Einheit mit der Allvernunft zuliess.

Neben dieser Verkümmernng des Gottesbewusstseins, die nur noch die göttliche Güte sieht, steht als Parallele derjenige Gottesgedanke, der seinen Inhalt nur durch das bekommt, was uns Gottes Widerstand gegen uns sichtbar macht. Dahin gehört das als schrecklich gedachte Fatum, der Zufall, der den Menschen stets bedrohen und seine verständigen Entschlüsse vereiteln soll, finstere Beschreibungen der Natur, die von ihrem grausamen Räderwerk reden, das uns zermalme, Pessimismus, der den die Welt schaffenden Willen blind und verirrt schilt und in ihm nur den Geber der Schmerzen erkennt.

Beide Theorien entfernen sich von der Wirklichkeit, die uns gleichzeitig die beiden Aussagen darbietet: Gott gibt, Gott nimmt; er ist der Gütige und der Zürnende. Zu einer dualistischen Zerlegung des Gottesbilds gibt uns aber dieser Tatbestand keinen Anlass. Dagegen protestiert nicht nur das Bedürfnis des Denkens, das nach Einheit verlangt, sondern auch der Bestand der uns bereiteten Güter und Übel. Denn sie sind durch feste kausale Beziehungen miteinander verbunden, so dass wir unmöglich an zwei verschiedene Mächte denken können, von denen die beiden Reihen von Ereignissen abzuleiten wären. Wollten wir dem Schmerz ausweichen, so müssten wir auch die Lust aufheben, wie umgekehrt der, der die Lust empfängt, dadurch sich dem Schmerz aussetzt. Dieselbe Verbundenheit von Lust und Schmerz nehmen wir aber auch am Gottesbewusstsein wahr; denn die Unlust, die durch die Gewissheit Gottes in uns entsteht, die Furcht Gottes, kommt gleichzeitig mit dem Glauben zustand, der sich Gottes freut, und wer die Furcht Gottes aufhebt, hat zwar noch Zuversicht zu sich selbst und zu seiner Lage, aber das Vertrauen auf Gott zerstört.

Für die Weise, wie wir Gottes zu gedenken haben, ergibt sich daraus die Regel, dass wir das Vertrauen zur Güte Gottes und die Furcht vor seinem Widerstand nicht als zwei gegeneinander stossende Erlebnisse in uns haben, sondern einen geeinten Vorgang aus ihnen machen, so dass die eine Funktion die andre hervorruft, begründet und erhält. Dies ist sofort erreicht, sowie im Glauben und in der Furcht das Gottesbewusstsein kräftig heraustritt und beide Funktionen zu Gott hingewendet sind. Glaube an Gott ist Zuversicht zu dem, der unser Widerstreben gegen ihn richtet und jeden menschlichen Stolz zerbricht, und die Furcht Gottes erbebt vor dem Gütigen, der gibt und hilft. Darum erweckt der Glaube selbst die Furcht, so gewiss er Aufblick zu Gott ist und ihn in seiner uns gestaltenden Bezeugung wahrnimmt. Ebenso ruft die Furcht Gottes den Glauben an ihn hervor, so gewiss sie nicht ein illusorisches Gottesbild, sondern die wirkliche Bezeugung Gottes vor Augen hat. Denn dann stellt sie auch Gottes Heil schaffendes Werk vor unsren Blick und lässt uns nicht zu, dass wir von ihm wegstreben, vielmehr zu ihm hin uns flüchten, weil er und nur er der Erretter von allen Übeln ist. Es gibt keinen Schutz gegen

Gottes Zorn als Gott selbst. Wenn wir Gott fürchten, so geschieht es deshalb, weil er unser Leben und unsre Seligkeit ist, so dass wir alles verlieren, wenn wir ihn verlieren. Wir fürchten, aus Gottes Liebe zu fallen, und begehren sie gerade deshalb, weil wir ihn fürchten. So wird die Furcht Gottes uns beständig zum Glaubensmotiv.

Wie wir für unser Verhalten zwischen den beiden Erkenntnissen und Strebungen die Einheit und Kooperation herzustellen haben, so haben wir auch in der Beschreibung des göttlichen Verhaltens die beiden Wirkungen Gottes nicht nebeneinander zu stellen und seinen Willen nicht in zwei einander koordinierte Akte zu zerlegen, von denen jeder in derselben Weise die Offenbarung Gottes wäre. Das göttliche Geben und Nehmen ertragen eine solche Koordination nicht, weil nur das Geben ein primärer, anhebender Akt ist, der keiner Voraussetzung bedarf, während das Nehmen ein Geben voraussetzt, durch das dasjenige Leben entstand, das der Zorn vernichtet, und diejenigen Güter uns verliehen waren, in deren Entzug unser Leiden besteht. Die Liebe Gottes ist die freie und vollständige Ursache, sein eigner Akt, in dem er sich offenbart; der Zorn hat dagegen erst in dem bereits bestehenden Verhältnis zur Kreatur Raum; er bedarf eines Grundes ausser Gott, eines Motivs in dem, was die Kreatur tut. Gottes Gnade ist Aktion, Gottes Unwille Reaktion. Daher besteht zwischen beiden ein kausales Verhältnis, indem der Zorn nur da entstehen kann, wo die Gnade vorangegangen ist. Entweihte Gnade erzeugt den Zorn. Er ist der Schutz der göttlichen Liebe und Gabe gegen Missbrauch und Befleckung. Wiederum schafft der Zorn durch das Elend, das er hervorbringt, selbst das Motiv der Gnade. Denn diese bedarf keinen andern Grund als die Bedürftigkeit ihres Empfängers. Diese Wechselwirkung zwischen Gnade und Zorn ist ein Letztes im Herrlichkeitsgeheimnis Gottes, das dem menschlichen Blick erreichbar ist.⁹⁰

So haben wir die Bejahung des göttlichen Zorns und der göttlichen Gnade als Einheit in der Schrift vor uns. Derjenige Feigenbaum wird weggetan, der umsonst gepflegt worden ist, und derjenige Tempel zerfällt, der zur Räuberhöhle entweiht ist; der Gast, der zum Mahl geladen ist, ohne dass er sich rüstet, wird ins Gefängnis geworfen. Wiederum weil sich Gottes Zorn über jede Ungerechtigkeit

offenbart, macht sich auch Gottes Gerechtigkeit offenbar zum Heil für jeden Glaubenden, und weil die Welt von der Verlorenheit bedroht ist, hat sie Gott so lieb, dass er ihr seinen Sohn gegeben hat⁹¹.

40.

Die aus dem Leiden entstehende Aufgabe.

Kommt die Einigung zwischen der Furcht Gottes und dem Glauben an Gott nicht zustand, so entsteht die glaubenslose Angst oder die furchtlose Zuversicht. Wenn das Leiden nicht schon eingetreten ist, dagegen von der Zukunft erwartet wird, so haben wir die Sorge, die sich wie die Furcht dem Glauben widersetzen und Unglauben schaffen kann. Halten wir dagegen auch im Vorblick auf die uns drohenden Übel die Erinnerung an Gott fest, so dass wir nicht nur die natürlichen Schmerzerreger berechnen, sondern der göttlichen Regierung gewiss bleiben, so empfangen wir die Befreiung von der Sorge, und dies so, dass uns mit der Beruhigung auch die vom Glauben uns verschaffte Stärkung zuteil wird, die uns das klare Auge für unsre Lage und die tatkräftige Arbeit zur Herstellung der Hilfe verschafft, eben weil Gott für uns sorgt. Dadurch ist jedenfalls, auch wenn uns kein Widerstand gegen die Übel möglich wird, die von Gott scheidende Macht der Sorge für uns getilgt.

Am Widerstreben gegen den Schmerz kann Auflehnung gegen den entstehen, der ihn über uns verhängt. Für den Anspruch, den das Leiden an uns stellt, sind wir aber durch die Erkenntnis gerüstet, dass uns das Leiden den Anlass zum Gehorsam gibt, somit von uns zum Stoff unsres Gottesdiensts gemacht werden kann, wodurch es sich in eine positive Kraft verwandelt, durch die uns die höchsten Güter vermittelt werden. Diese Erkenntnis wird uns freilich nur dadurch möglich, dass wir nicht bloss bei unsren Empfindungen verweilen, sondern auf die Normen achten, durch die unser Wille geregelt wird.

Die vielfachen Beziehungen, die sich zwischen dem Gottesgedanken und unsren Empfindungen herstellen, gab zur Theorie Anlass, die Furcht und Sorge sei der die Religion erzeugende Vorgang, die Wurzel aller religiösen Vor-

stellungen; da sich der Mensch in der Natur verlassen fühle, sehne er sich nach einem Helfer und verdichte sein Ohnmachtsgefühl zur Vorstellung jenseitiger Widersacher und Helfer. Aus dieser Theorie über den Ursprung der religiösen Vorstellungen entsteht sofort der Zweifel, ob einem Gebilde, das schliesslich aus der menschlichen Leidenschaft entsteht, Vertrauen gebühre; jedenfalls scheint es über den Affekt hinaus, aus dem es entstand, keine Geltung beanspruchen zu können; wer seine Furcht nur durch einen Gottesgedanken zu dämpfen vermöge, möge vielleicht in ihm ein nützliches Gegengewicht gegen seine Empfindungen haben; wer aber diese Stimmungen nicht kenne oder anderweitig beherrsche, könne ihn entbehren; eine Religion, die nur das Produkt des Gefühls sei, sei Privatsache.

Wir werden aber nicht erst durch das Gefühl an Gott erinnert, während wir den Denkakt ohne Gott zustande brächten. Auch um Wahrheit zu empfangen, nicht nur um Seligkeit zu erlangen, brauchen wir Gott und die Grundformen unsres Denkens, die Begriffe Einheit, Kausalität und Wahrheit, sind ebenso deutliche Bezeugungen Gottes als das Erbeben des Menschen in der Furcht, wenn er seinen Willen als schlecht verwerfen muss, oder sein Schrei nach Leben, wenn ihn das Sterben erfasst. Sodann sind die Gefühlsvorgänge ebenso reale Faktoren in unsrem Lebensprozess als die Produkte unsres Intellekts. Durch die Tatsache, dass wir Wahrnehmungen erhalten und Urteile bilden, ist die Bedeutung der andern Tatsache nicht herabgesetzt, dass wir Gefühle haben und Begehrungen mit unaufhebbarer Kraft aus ihnen entstehen. Wir haben zwar Grund, die Reinheit des Wahrnehmens dadurch zu schützen, dass wir es gegen den Einfluss unserer Begehrungen und Empfindungen verschliessen. Das gibt uns aber nicht das Recht, die als Gefühl in uns hervortretenden Vorgänge zu ignorieren, sondern wir haben allen Grund, auch jene reine Vernunft zu fürchten, die sich einbildet, sie könne den Menschen auf den Denkakt reduzieren; denn die des Gefühls und Willens beraubte Vernunft erzeugt ein entartetes Menschenbild.

41.

Der Heilige.

Heiligkeit bezeichnet nicht die Vollkommenheit des göttlichen Denkens, die der Begriff Weisheit Gottes ausspricht, auch nicht die Herrlichkeit des göttlichen Willens in Zorn und Gnade. Somit stellt sich das Wort nach seinem Ursprung und Gehalt zur dritten Sphäre unsres inwendigen Lebens, zum Gefühl, und mit Gefühlsvorgängen wird der Begriff durch den Sprachgebrauch deutlich verknüpft. Heilig ist das Wort der Anbetung und gibt dem, was wir bei der Anbetung empfinden, sein sprachliches Zeichen. Daher ist das Wort zunächst das Attribut Gottes und wird dann folgerichtig auf alles übertragen, was sein ist, seien es Menschen, die in der Verbundenheit mit ihm stehen, seien es Dinge, Zeiten, Handlungen, die ihm übergeben sind und in Richtung auf ihn geschehen. Denn die Ehrwürdigkeit Gottes überträgt sich auf alles, was an ihn erinnert, von ihm zeugt und ihm als Eigentum und Werkzeug dient.

Darum verbindet sich mit dem Gedanken Heiligung der der Absonderung, da das, was uns als ehr- und anbetungswürdig gilt, dadurch von dem geschieden ist, was unsrer Verfügung unterliegt und für unsern Gebrauch benützbar ist. Aber die Unterscheidung und Sonderung vom übrigen Weltbestand bildet nie einzig den Inhalt des Worts, sondern mit diesem negativen Merkmal ist das positive verbunden, dass diese Auszeichnung durch die Zueignung an Gott entsteht; denn daraus entspringt die besondere Würde, die alles Heilige vom Gemeinen trennt.

Damit bleibt der Begriff mit dem, was in der Anbetung geschieht, parallel, weil auch diese die Beugung und Erhebung gleichzeitig hervorruft. Sie erweckt das Bewusstsein unsrer Entfernung von Gott und macht uns unsren unaufhebbaren Unterschied von ihm deutlich, gibt uns aber gleichzeitig die Gewissheit seiner Gemeinschaft mit uns, da uns ja die Anbetung mit ihm in Verkehr setzt und den Zugang zu ihm gewährt.

Der Begriff heilig entstellt sich, wenn er nur das eine oder andre Merkmal behält, weil er im einen Fall nur die zagende Furcht erweckt, falls nur unsre Entfernung von Gott von uns wahrgenommen wird, im andern dagegen den

religiösen Übermut schafft, wenn wir nur auf die Gemeinschaft mit Gott achten, die uns deshalb verliehen ist, weil wir vom Heiligen geheiligt sind.

Indem wir uns die Heiligkeit Gottes verdeutlichen, erlangen wir die Demut und damit die Befreiung von der Hoffart und der Selbsterniedrigung. Die Demut entsteht nicht erst aus dem Schuldbewusstsein, als wäre sie einzig ein Produkt der Reue, sondern schon aus der Erkenntnis der Grösse Gottes, die uns den Eigenwillen im Verhältnis zu ihm untersagt. Allerdings verstärkt die Erkenntnis unsrer Sündhaftigkeit unsre Beugung vor Gott. Aber nicht einzig die schmerzhafteste Zertrümmerung unsres Selbstgefühls durch die Einsicht in unsre Bosheit, sondern die selige Wahrnehmung der Hoheit Gottes ist der bleibende Grund unsres demütigen Denkens und Wollens in Richtung auf Gott. Wenn die Demut nur mit dem Schuldgefühl und der Reue gleichgesetzt wird, erhält sie leicht eine in Selbstentehrung übergehende Gewaltsamkeit. Sie eint sich dagegen, wenn sie an der Anbetung Gottes entsteht, leicht und innig mit der gläubigen Gewissheit, von Gott erkannt und berufen zu sein, und hat darum die Erhabenheit in sich, die uns dadurch zufließt, dass wir zu Gott den Zugang haben.⁹²

Die Bewegung, durch die sich der Begriff Heiligkeit bereichert und vollendet, ergibt sich daraus, dass unsre Bewunderung Gottes aus verschiedenen Motiven entstehen kann. Der Begriff ist noch unvollkommen, wenn nur die Macht Gottes uns vor ihm beugt und zu ihm zieht. Zum Blick auf die Macht Gottes muss die Erkenntnis seines Willens als des Gerechten hinzutreten. So nimmt der Heiligkeitsgedanke die vollständige Geschiedenheit Gottes von allem Bösen in sich auf und verbindet sich mit dem Zornesbegriff und schützt ihn gegen schlechte Anthropomorphismen. Gleichzeitig eint er sich mit dem positiven Willen Gottes, der die Gerechtigkeit zu der die Welt beherrschenden und endgültig siegreichen Macht erhebt. Das Recht ist heilig und Gott als der Gerechte der Heilige. Aber wir müssen unsre Anbetung nochmals höher heben bis zum tiefsten, was uns in Gott erkennbar ist, zu seiner freien Liebe, Verzeihung und Gabe. Nun ist die Gnade das, was uns heilig ist und uns heilig macht. Je mehr uns der ganze Inhalt der Offenbarung Gottes gegenwärtig ist, um so richtiger ist der Heiligkeitsbegriff.

F.

Der menschliche Wille und die göttliche Liebe.

42.

Trieb und Wille.

Mit der Lust und Unlust tritt in uns sofort derjenige Vorgang hervor, der zusammen mit dem Denken und Fühlen unser personhaftes Leben ausmacht, der Wille. Die Lust hat immer die positive, die Unlust die negative Begehrung bei sich. Den Übergang vom Fühlen zum Begehren stellt unsre inwendige Organisation mit einer Sicherheit her, die an das Naturgesetz erinnert. Wir haben somit im Bereich des Willens dieselbe Tatsache vor uns, die uns am Denken sichtbar ward: wir werden gemacht, ohne dass wir auf der ersten Stufe wissend oder wollend dabei mitwirken. Das Begehren entsteht, wir wissen nicht wie. Dann fügt sich aber zu dem, was ohne uns in uns geschieht, das, was mit unsrem Wissen und durch unser Wirken aus uns wird.

Denn mit dem unmittelbaren Streben, durch das wir nach einem Ziel greifen, ist unser Wille noch nicht vollendet. Nun tritt ein zweiter Akt ein: wir üben ein Herrscherrecht über unser Begehren aus, bestimmen unser Verhältnis zu ihm, beurteilen es entweder verneinend oder bejahend, bekräftigen es, einigen es mit uns oder stossen es ab. Dieser zweite Vorgang ist die Wahl und erst durch sie entsteht der fertige Wille, der uns angehört und unsren eigenen Akt ausmacht.

Die Bewegung, die unser Begehren vom Trieb zum Willen durchläuft, entspricht somit derjenigen unsres Bewusstseins, die auf das Wahrnehmen, mit dem ein Gedanke in uns erscheint, hernach das Urteil folgen lässt, durch das wir ihn in uns aufnehmen oder wegweisen. Ebenso ist der Wille nicht etwas Einfaches, sondern aus zwei Vorgängen geeint: aus einem Gestaltetsein und einem Sich selbst gestalten, einem Empfangen und einem Wirken, einem Erleiden und einem Herrschen. Die trinitarische Ordnung unsres Lebens ist auch hier sichtbar: wir haben ein unmittelbares Wollen, ein wählendes Wollen und die Einigung beider, den von uns gewählten Willen, der nun die Aktionsmacht in sich hat.

Mit der Tatsache, dass wir Willen in diesem doppelten Sinn besitzen, eint sich das Gottesbewusstsein leicht und vollständig. Sind wir Kreatur Gottes, so muss Bedürftigkeit Gottes unser Merkmal sein. Ein in sich verschlossenes Leben, das kein Begehren kennt, weil es in sich sein Genügen hat, wäre die Negation unsrer Kreatürlichkeit und ein beharrlicher Protest gegen das Gottesbewusstsein. Wir können nicht bei uns selbst satt und befriedigt bleiben, falls wir wirklich Geschöpf sind und Gott Schöpfer ist. Wir finden aber die Begehrung beständig in uns als das lebendige Band, durch das Gott die geschaffenen Geister ihrer Kreatürlichkeit bewusst macht, zu sich hin wendet und mit sich verbunden erhält. Wiederum bliebe das Begehren ein finsternes, unerklärliches Rätsel, wenn es nicht in der Fülle der Güte und Wirkung Gottes sofort sein Ziel und Komplement besäße. Gäbe es keine Speise, so wäre der Hunger ein Mysterium. Aber die Speise erweckt den Hunger und der Hunger zieht die Speise an sich. Alles Begehren bliebe irrational, wenn die Frage nicht beantwortbar wäre, was wir begehren sollen. Aber hiezu ist uns die Antwort gegeben: Gott! Indem uns aber über unser Wollen die Macht der Bestätigung und Wahl gegeben ist, so erleben wir, dass Gottes Schaffen ernst gemeint ist und nicht nur Schein, sondern Leben schafft. Es liegt ihm an uns; darum ist unser Wille uns übergeben, damit wir ihn haben als unser eigenes Produkt.

Was ist das von unsrem Willen Gewollte? Die eudämonistische Lehre sagt: die Lust mit der Beseitigung der Unlust. Sie beobachtet aber nicht scharf. Die Lust ist freilich eine Bedingung des Begehrens, ohne die es nicht zustande kommt, und sie tritt auch wieder mit dem Erfolg desselben ein und verwebt sich so beständig als das Erste und als das Letzte mit ihm. Aber nicht sie ist das Gewollte, sondern gewollt ist die Tätigkeit. Der Hunger will nicht den Wohlgeschmack der Speise, das Lustgefühl des Gesättigten oder die Stillung des Schmerzgefühls, das an der Entbehrung haftet, sondern der Hunger will das Essen. Nicht das Wollen und die Lust sind die zusammengehörenden Glieder desselben Vorgangs, sondern das Wollen und der Akt, wobei unser Akt nicht vereinzelt bleibt, sondern die auf uns zurückfliessende Gegenaktion auslöst. Wir treten wollend mit der Natur, miteinander und mit Gott in Verkehr,

in den Austausch des Gebens und Nehmens, des gemeinsamen Wirkens. Das wird dadurch bestätigt, dass uns zum Willen ein Denkakkt ebenso unentbehrlich ist als das Gefühl. Wir stellen uns mit jedem Willen etwas vor als das von uns Gewollte, was durch unsre Tätigkeit entstehen soll. Nicht Dinge sind das, was wir begehren; sie werden immer nur als Aktionsmittel begehrt und erscheinen uns durch das als Werte, was sie leisten. Auch den Menschen machen wir zum Ziel unsers Begehrens nur als den Handelnden. Verharrete er in unbeweglicher Ruhe, so beehrten wir ihn nicht; wir wollen seine Gemeinschaft mit uns; d. h. wir wollen den Akt.

Da wir die uns gewährte kausale Macht in allen ihren Beziehungen Freiheit nennen, so heissen wir die uns zum Wollen gegebene Macht die Freiheit des Willens. Die unmittelbaren Begehungen, die uns zu einem wählenden Willensakt bewegen, nennen wir unsre Motive. Im Bewusstsein zeigt sich unsre Willensfreiheit durch den Verantwortlichkeitsgedanken. Wir können unsern Willen nicht von uns weg auf andres legen, sondern wissen uns als seine Urheber. Unsre Freiheit erscheint weiter darin, dass wir uns unsrem Begehren widersetzen. Nicht bloss die Verhinderung der Tat wird dabei von uns angestrebt, so dass unser Bemühen bloss darauf ginge, die Vollführung des Willens zu verhüten, sondern wir durchkreuzen wirklich unser Begehren, oft auch dann, wenn es vollführbar ist, und führen die Entgründung eines in uns begründeten Verlangens herbei. Dann stellen wir den Faktoren, die uns unser erstes Begehren gaben, unsre kausale Macht entgegen mit dem Anspruch, dass sie ihr weichen müssen.

Der Freiheitsgedanke begleitet uns beständig bei unserm ganzen Handeln, obwohl wir genau wissen, dass ein grosser Teil desselben einfach durch die unmittelbaren Begehungen zustande kommt und oft kaum mehr unsre Aufmerksamkeit erregt. Aber die Herrschermacht des Ichs über seine Begehungen ist dadurch nicht sistiert; wir sehen in ihr einen unverlierbaren, uns wesentlichen Besitz, der sich über den ganzen Inhalt unsres Willens erstreckt.

Die Grenzen unsrer Freiheit ergeben sich daraus, dass wir ein primäres Wollen haben müssen, um wählen zu können. Dieses können wir nicht mit produktiver Macht beliebig in uns erzeugen; wir empfangen es durch unsre Verbundenheit

mit der Natur und den Menschen oder von innen her im unmittelbaren Aufbrechen einer Strebung, die lockend vor unserm Ich erscheint und ihre Aufnahme oder Abweisung erwartet. Dem entspricht, dass der Umfang unsres Denkens auch die Grenzen unsres Wollens bestimmt. Was uns nicht denkbar ist, liegt auch jenseits unsres Begehrens.

Da im Wollen zwei Vorgänge geeint sind, öffnen sich uns wieder die beiden Abwege, die dann entstehen, wenn wir das Verbundene zerreißen, ein Sensualismus in der Lehre vom Willen, der nichts zulässt als die primären Triebe, deren Bewegung nun nach mechanischen Analogien gedeutet wird, und ein Spiritualismus, der die Freiheit von jeder Bedingtheit ablöst und sie als eine schöpferische Potenz versteht, die ihren Inhalt aus sich selber holen soll. Beide Theorien stossen den Gottesgedanken ab. Für die Freiheitslehre, die keine Begründung des Willens für notwendig hält, gibt es in unsrer zentralen Funktion keine Abhängigkeit, kein Empfangen; wir sind damit sogar dann gegen Gott verschlossen und auf uns selbst gestellt, wenn wir unsre höchste Leistung vollziehen und das Gute schaffen. Sind wir aber hier Gottes nicht bedürftig, so wird unsre Beziehung zu Gott auch für die andern Funktionen unwahrscheinlich oder gleichgültig. Die entgegengesetzte Theorie, die nur gegebenes Wollen in uns sieht und keine kausale Macht des Ichs anerkennt, sondern unsren Willen nur durch ausser uns stehende Faktoren gestaltet werden lässt, gerät deshalb mit dem Gottesbewusstsein in Streit, weil sie auch unser verwerfliches und nichtiges Wollen auf die uns gestaltende Macht zurückführt. Machte die absolute Freiheit aus uns die Schöpfer des guten Willens, so macht der Determinist aus seinem Gott den Schöpfer seines nichtigen und schlechten Willens. Beide Theorien verletzen den gegebenen Bestand unsres Bewusstseins. Die Bestreitung der uns gehörenden kausalen Macht, mit der wir über unsern Willen entscheiden, muss einen beträchtlichen Teil unsres Bewusstseins für Schein erklären; ohne den Illusionismus, d. h. ohne die Annahme, dass uns auch solche Vorstellungen und Urtheile durch den Lebensakt aufgenötigt würden, die keine Bejahung ertrügen, sondern bei klarer Selbstbesinnung von uns aufgelöst werden müssten, kommt sie nicht aus. Ebenso stösst eine absolute Freiheitslehre beständig mit der unleugbaren Bedingtheit

unsers Begehrens zusammen und flüchtet sich darum in ein Jenseits, wodurch der konkrete Willenslauf vollständig der Mechanik überlassen wird.

43.

Die Einreden gegen die Möglichkeit des Willens.

In unserm Bewusstsein befinden sich Gedanken und Empfindungen, nicht unmittelbar auch Willensakte. Wir können sie nicht direkt, sondern nur durch Gedanken wahrnehmen; denn das, was wir denken, ist immer ein Gedanke, also etwas anderes als das Wollen. Dies hat den Versuch veranlasst, das Wollen auf das Vorstellen oder das Fühlen zu reduzieren; eine bestimmte Form und Bewegung der Vorstellungen oder der Gefühle werde von uns Wille genannt. Damit ist aber der Verzicht auf unser Bewusstsein vollzogen. Der Wille ist uns freilich nur durch Vermittlungen erkennbar; er ist uns aber erkennbar, so dass wir von uns und den andern mit Sicherheit aussagen, dass und was wir wollen. Das wird uns dadurch ermöglicht, dass wir nicht nur Geschehendes wahrnehmen, sondern auch die Phantasie besitzen, durch die sich unser Begehren unsrem Bewusstsein gegenwärtig macht. Wie wir den Gedanken nur im Wort haben, ihn aber mit unzweifelhafter Sicherheit erfassen, so fassen wir auch den Willen nur im Gedanken; aber wir fassen ihn damit so, dass ein echtes Wahrnehmen entsteht. Der Vorgang ist selbstverständlich unerklärlich, aber da.

Oft wird die Ablehnung des Willens durch das Bedenken begründet, dass das Kausalgesetz zerbreche, wenn in uns ein Vermögen vorhanden sei, das Anfänge setzt, und doch haben wir den Kausalbegriff deshalb, weil uns das Bewusstsein gegeben ist, dass wir die Ursache unsres Willens sind. Wird der Kausalbegriff hier gestrichen, wo hat er dann noch in unsrem Bewusstsein einen Ort? Der Zweifel wird dann unüberwindlich, ob das Kausalgesetz mehr sei als eine Illusion.⁹³ Dass die Wahl wie jeder kausale Vorgang für unser Verstehen undurchdringlich ist, weil wir kein Werden, sondern nur Gewordenes fassen, gibt uns kein Recht zu ihrer Verneinung. Bei der Analyse des Willens hat unser Erkennen nichts anderes zu leisten als bei der Deutung der natürlichen Vorgänge. Auch bei diesen kann nicht durch ein logisches Gesetz festgestellt werden, wie fern die Aktion der eigenen

Kraft des Wirkenden entstammt und wie fern sie durch die aus der Umgebung ihm zugeleiteten Reize verursacht ist. Was aus dem Innern der Dinge stammt und was ihnen ihre Lage zuträgt, kann uns nur die Beobachtung verdeutlichen. Dabei bleibt freilich zwischen uns und den physischen Kraftzentren die Differenz, dass sie nur eine gebundene Wirkungsweise haben, so dass das Gesetz und der Akt hier identisch sind, während unser Handeln aus einer Selbständigkeit heraus geschieht, die uns zu Urhebern unsrer Taten macht.

Nicht von der Logik her, sondern von der Natur her entsteht die starke Versuchung zur Leugnung des Willens, da es uns neben ihrer Unermesslichkeit und der Sicherheit ihres Wirkens wie eine Anomalie erscheinen kann, wenn wir uns eine andersartige Aktionsweise zutrauen, die einen qualitativen Unterschied zwischen uns und der Natur ergäbe, während wir doch durch die Natur hervorgebracht werden und unser ganzes Leben in der Verbundenheit mit ihr vollziehen. Wir haben aber jeden Schutz gegen die Phantasterei verloren, wenn wir zu Gunsten einer Theorie die uns gegebenen Tatbestände zerbrechen. Eine Neigung zur Zerstörung der Natur kann sich aus der Willenslehre nur dann entwickeln, wenn sie auf die Begründetheit des Willens verzichtet. Sowie wir uns dagegen deutlich machen, dass uns ein Motiv unentbehrlich ist, damit wir wollen können, so bleibt durch dieses unser Zusammenhang mit der Natur auch im Willensvorgang unversehrt. Die Natur wirkt durch die Herstellung der für uns unentbehrlichen Motive beständig an unserm Willen mit.

Ethische Gründe verstärken die aus der Obmacht der Natur über uns entstehenden Eindrücke; unsre Willensmacht bringe in unser Handeln Unstetigkeit, daher auch Unberechenbarkeit und ihre Anerkennung hebe schliesslich den menschlichen Verkehr auf. Wir verlangen aber von uns und den andern stetige Willensformationen, Charakter, dessen Fehlen wir als Defekt einschätzen. Darauf beruhe im besonderen die Pädagogik, die die Bildbarkeit des Willens voraussetze.

Diese Einrede behält gegen die Überspannungen unsres Wahlvermögens recht und widerlegt die Einbildung, dass uns eine unbeschränkte Beweglichkeit verliehen sei, die ohne jede weitere Bedingung durch die eigene Entschliessung jedes

Wollen erzeugen könne. Wird dagegen anerkannt, dass im Willensvorgang die Unterscheidung zwischen Kausalität und Grund im Tatbestand des Bewusstseins begründet ist, dass jedes Wollen einen Grund haben muss, aber mit seiner Begründung oder Motivation allein noch nicht zustande kommt, sondern erst durch die Betätigung unsrer kausalen Macht vollendet wird, so treten wir gegen den Tatbestand der sittlichen Erfahrung in keinen Streit. Die Berechenbarkeit des Verfahrens anderer liegt soweit vor, als uns die sie bewegenden Motive wahrnehmbar sind. Zu dieser Kenntnis gehört auch ein möglichst vollständiger Rückblick auf den Verlauf ihrer früheren Willensentscheide. Jede Wahl wirkt bestimmend auf den weiteren Verlauf des Willens, da das durch unsre Wahl vollendete Begehren in uns weiterlebt und sich in uns immer wieder als Motiv wirksam erweist. Die Begründung des Willens lässt sich auch verstärken oder schwächen, teils durch die Ausbildung des Denkens, das uns die Richtigkeit des Gewollten verdeutlicht, teils durch die Stärkung der Sensationen, die das primäre Wollen erwecken. Darauf beruht auch jene Stetigkeit des Wollens, die wir Charakter heissen. Ein Gebrauch unsres Wahlvermögens, die es zu Handlungen benützt, die sich selbst durchkreuzen und zerstören, leugnet das ihm auferlegte Gesetz. Das gesetzlose, sich selbst in Widersprüchen vernichtende Wollen heisst Willkür. Die Fähigkeit, ihm Stetigkeit zu verschaffen, entsteht dadurch, dass wir uns kräftige Motive bereiten können, die durch eine geschlossene Wahl mit uns geeint sind. Ebenso beruht das erziehende Wirken an andern darauf, dass wir ihnen durch den Intellekt, vor allem durch das Beispiel, und durch die Erweckung von Lust und Unlust Motive zu verschaffen vermögen. Immer aber bleibt dabei die zur Hingabe oder Ablehnung fähige Macht unsrer Selbstbestimmung in Geltung und die Analogie mit einem Stoss, dem ein Teilchen der Materie widerstandslos preisgegeben ist, so dass es ihn fortleiten muss, trifft niemals zu. Eine Erziehung, die auf dieser Basis arbeitet, nimmt dem Kind die Menschlichkeit.

Demgemäss haben wir in der Geschichte ebenso deutlich wie die Stetigkeit und Gesetzmässigkeit des Geschehens die andre Tatsache vor Augen, dass sie eine Positivität besitzt, die sowohl die Vorberechnung nur in beschränktem

Mass zulässt als auch im Rückblick jeder Konstruktion spottet. Unbeschränkte Sicherheit ist im Verkehr mit Menschen oder in der Selbstbeurteilung nie zulässig, weil uns fortwährend Überraschungen treffen, die die Herrschermacht des Willens offenbaren. Es hat im Verhältnis zum Menschen weder ein unbedingtes Vertrauen noch ein unbeschränktes Verzagen Raum. Der gute Wille steht nicht jenseits jeder Labilität, der böse nicht jenseits jeder Überwindbarkeit. Im Verkehr mit den Menschen hat für uns immer Furcht ihren Ort, immer aber auch Glaube, nie nur jene, nie nur dieser. Man kann das eine Erschwerung des Lebens heissen; sie entsteht aber durch dessen Vertiefung und der Verlust, der uns träfe, wenn unser Wollen lediglich auf mechanisch wirkende Verhältnisse zurückzuführen wäre, wäre unermesslich schwer.

Mit dem Gottesgedanken wird der Wille von allen bekämpft, die die personhafte Art unsres Lebens um Gottes willen bestreiten. Für sie bekommt aber die Willensfrage leicht eine besondere Bedeutung, weil es begreiflicher scheinen kann, dass uns der Denkakt aufgegeben sei, durch den wir unser Bewusstsein gestalten, und dass durch die Empfindungen Glück und Unglück zu unsrem eigenen Zustand werden, als dass uns Willensmacht gegeben sei, durch die wir die Urheber unsrer Taten sind.

Die Vorstellung, dass Gott uns Willen gewähre und als der Geber der Freiheit an uns handle, ist jedoch keineswegs dunkel, sondern von uns mit voller Klarheit vollziehbar, weil wir selbst an einander befreiend handeln können, nicht nur so, dass wir physische Hemmungen entfernen, die die andern lähmen, auch nicht bloss so, dass wir Bindungen ihres Denkens lösen und ihnen Wahrheit bieten, sondern wirklich so, dass wir ihr Wollen befreien, dies wiederum nicht bloss so, dass wir ihren Willen frei lassen und ihnen anheimgeben, sondern so, dass wir ihnen denselben frei machen und zum eigenen Wollen helfen. Das geschieht dann, wenn wir ihnen das Motiv vermitteln, aber als Motiv, nicht als Zwang, als Befähigung zum eigenen Wollen, nicht als Erstickung desselben. Denn wir kennen nicht einzig diejenige Form des menschlichen Verkehrs, in der Knechtende und Geknechtete entstehen, solche, die allein einen Willen haben wollen, die andern dagegen ihres Willens berauben und sie so an sich binden, dass ihnen dadurch die eigene Willensmacht ver-

loren geht, sondern beurteilen auf allen Stufen der Gemeinschaft ihre den Willen tötende Form als ihre Entartung und sehen ihre Normalität und Vollendung darin, dass sie in der Begründung der Freiheit ihr Ziel und ihren Erfolg habe. Deshalb, weil wir selbst als Geber eines freien Willens an den andern uns zu betätigen vermögen, ist uns auch für Gottes Freiheit schaffendes Herrschen die Denkfähigkeit verschafft und diese Fähigkeit hat die Notwendigkeit bei sich, Gottes Herrschen so zu denken, weil wir Gott nicht unter das erniedrigen dürfen, was uns selbst verliehen ist.

Man beruft sich dagegen auf den Machtgedanken; die Allherrschaft Gottes sei bedroht, wenn auch die kreatürlichen Geister einen Willen haben. Machen wir aus Gottes Macht ein absorbierendes Wirken, das nichts andres entstehen lässt als seine eigene Aktion, so ist sie verächtlich gemacht wie jede Tyrannis. Der Bewunderung und des Vertrauens fähig ist Gottes Macht nur dann, wenn sie mehr leistet als die Entleerung alles andern zum Schein und zur Nichtigkeit. Dieser Machtbegriff wird immer in unpersönliche Vorstellungen vom Weltgrund umschlagen und sich zum Urstoff oder zur Urkraft oder auch zur Urdee verdünnen, deren Wirken in ihrer Selbsterhaltung besteht. Auch wenn wir keine weiteren Vorstellungen heranziehen und auf die Anwendung ethischer Massstäbe verzichten: schon vom Machtgedanken aus ist die Produktion und Regierung von Wesen, die ihrer selbst mächtig sind, unvergleichlich grösser als die Erzeugung von Nichtigkeiten. Eben dadurch offenbart sich Gottes Macht, dass er Reales schafft, nicht nur Schein, Wollende, nicht nur Maschinen.

Die Unbeschränktheit des göttlichen Schaffens und Regierens bleibt dann unverletzt, wenn wir mit unsrem ganzen Vermögen auch unsre Willensmacht als von Gott uns gegeben bejahen. Dies ist im Gedanken Kreatur gesetzt. Wir nehmen uns unsre Freiheit nicht selbst, sondern sie ist uns erteilt; wir haben sie nicht ohne oder gegen Gott, sondern durch ihn. Dies erscheint sowohl darin, dass wir uns auch im Wollen beständig empfangend verhalten, da uns der Grund zu ihm gegeben wird, als auch darin, dass unsre Wahl einem Gesetz untergeben ist, das nicht aus uns selbst entsteht.

Vom Liebesgedanken aus wird gegen die Freiheit geltend gemacht, dass unsre Selbständigkeit Geschiedenheit

von Gott bedeute und deshalb das sei, was wir zu fürchten haben und zu überwinden hoffen in einer Liebe, die sich zur vollständigen Vereinigung mit Gott erhebe; denn der Tod alles Eigenlebens und Eigenwillens sei dem, der nach Gott begehre, das süsseste Gut und höchste Ziel. Die Wahrheit dieses Satzes besteht darin, dass ein gegen Gott gekehrtes Eigenleben uns in der Tat als die vollendete Abscheulichkeit und Unseligkeit erscheinen muss. Unser Wille ist uns dazu verliehen, damit wir ihn Gott geben; wir haben nicht unsern Willen, sondern den seinen zu tun. Unsre Funktion ist Dienst. Auf diesem Wege kommen wir aber nie zur Willenlosigkeit und Unfreiheit. Denn der Gott dargegebene Wille stirbt nicht; damit verlieren wir ihn nicht und geben ihn nicht von uns weg, so wenig, wie Gott ihn dadurch, dass er ihn annimmt, uns entreisst und ertötet. Vielmehr wird unser Wille, indem er Gottes Willen will, erst recht Wille und unser eigener Akt durch unsre freie Einigung mit dem, was uns von Gott befohlen ist. Der Dienst Gottes ist kein serviles Verhältnis, sondern bekommt gerade dadurch, dass er mit unserm Willen von uns auszuführen ist, die hohe Art der Liebe. Diese versteht sich immer falsch, wenn sie auf Selbsterniedrigung und Vernichtung des Eigenlebens ausgeht. Die befreiende Absicht und Wirkung ist ihr wesentlich; nur eine egoistisch entstellte Liebe knechtet und stellt dadurch ein leeres Eins her statt der vollen Einheit, die zwei in sich Lebendige miteinander durch die Willenseinigung verbunden macht.

Wer vom Gottesgedanken aus argumentiert, hat auf die Aussage der Schrift zu achten. Diese lässt aber mit der Verdeutlichung des Gottesbewusstseins den Willensbegriff nicht fallen, gewinnt ihn vielmehr durch sie. Wenn wir von Indien oder von Griechenland her zum Alten Testament kommen, so tritt die Tatsache scharf heraus, wie klar und aufmerksam die Willensvorgänge aufgefasst und wie entschlossen ihnen die über unsere Geschichte entscheidende Bedeutung zugeschrieben ist. Während im griechischen Denken die Aussagen über den Willen dunkel bleiben und durch die aus der Natur geschöpften Vorstellungen zurückgedrängt werden, ist das Alte Testament Gesetz und Busswort. Nehmen wir beides aus ihm weg, so zerfällt es ganz; mit beidem verwendet und bestätigt es aber den Willens-

begriff. Mit dem Übergang zum Neuen Testament tritt mit der vertieften Erkenntnis der göttlichen Gnade kein Verzicht auf den Willen ein. Auch Jesu Wort ist Busswort und seine Arbeit Kampf mit dem verdorbenen Willen seines Geschlechts. Er tat dabei nichts, was diesem den freien Entscheid irgendwie ersparte; kein Machterweis, keine Offenbarung der Messianität tritt an die Stelle der Willenswendung und die Zurechnung des bösen Willens geschieht bis zur letzten Konsequenz hinaus: »ihr habt nicht gewollt«. Ebenso fasst er seinen eignen, dem Vater zu erzeigenden Dienst als Gehorsam auf und die ganze Macht, die er sich mit dem Christusnamen beilegt, ist auf den von ihm mit Willen zu vollziehenden Dienst Gottes gestellt. Im apostolischen Wort endet jede Darstellung unsrer Abhängigkeit von Gott damit, dass aus ihr nicht Willenlosigkeit, sondern Wille entsteht. Weil Gott das Wollen und das Vollbringen wirkt, wirken wir unser Heil mit Furcht und Zittern. Dass Gottes Geben unsere persönliche Lebendigkeit mit Einschluss unsres Willens nicht zerstört, sondern begründet, ist für das Neue Testament ein feststehendes Axiom.

44.

Die Tat.

Der Übergang unsres Wollens in den Akt, der in die Natur hineinwirkt und in ihr Resultate hervorbringt, bleibt ein undurchdringliches Geheimnis. Sagen wir deshalb, unser Handeln sei Schein, so gefährden wir dadurch auch den Willen, weil er zum blossen Wunsch herabgesetzt wird. An der Unmöglichkeit, sein Ziel zu erreichen, erlahmt der Wille.

Auch im Handeln haben wir die ausharrende Konstanz zu erreichen. Der beharrlich fortgesetzte Akt ergibt die Arbeit. Wie wir uns mit dem Denken die Fähigkeit zum Denken, mit dem Wollen die Fähigkeit zum Wollen bereiten, so entsteht aus dem fortgesetzten Handeln seine gesicherte Möglichkeit und Richtigkeit. Wir gewinnen durch Arbeit Kunst. Darauf beruht der unersetzliche Wert der Arbeit und die Ehrlosigkeit des Arbeitslosen, der sich mit dem Verzicht auf das beharrliche Handeln auch sein Denken und Wollen verdirbt.

Mit der Vollendung der Tat hat das Gewollte ein von

uns unabhängiges Dasein erhalten und ist in den Naturprozess hineingelegt. Dadurch übt es von nun an eine von uns abgelöste Wirkung im Weltbestand. Auch für den Täter ergibt dies ein bedeutsames Erlebnis. Damit, dass er seinen Willen durch die Tat vollendet hat, ist er unaufhebbar und unwiderruflich geworden, wirkt nun auf den Täter zurück und bestimmt sowohl seinen Willen als seinen Zustand. Mit den andern hat er dadurch, dass er seinen Willen für sie zur Ursache ihres Erlebnisses machte, die Gemeinschaft gestiftet. Es ist damit die Geschichte entstanden, die Lebensgeschichte des Einzelnen, dessen Taten und Erlebnisse in kausaler Verkettung zu einer Einheit verbunden sind, und die Geschichte der kleinen und grossen Sozietäten, schliesslich der Menschheit, deren Bewegung durch unsre Taten bestimmt wird. Der Naturprozess, in den wir das von uns Gewollte durch unser Handeln hineinlegten, bewahrt es auf und macht es unvergänglich als fruchtbarer Boden, auf dem sich das in Freiheit Gesäte zur Ernte umsetzt und den Fortgang des Lebens im Täter und in den andern bewirkt.

In die religiöse Tradition ist eine ablehnende Beurteilung der Tat eingedrungen, die den Unterricht unsrer Kirchen schädigt.⁹⁴ Sie geht von der Beobachtung aus, dass wir unser Handeln leicht dadurch verderben, dass wir den Willen von ihm trennen, so dass sich ein willenloses Handeln neben den tatlosen Willen stellt. Das ergibt die Heuchelei, die Anpassung des Handelns an die Umstände aus Nachgiebigkeit gegen irgendeinen Zwang, ohne dass der Täter in seine Handlung seinen Willen legt. Gegen solche Werke führen Jesus und das Neue Testament einen entschlossenen Kampf. Damit ist aber keine Geringschätzung des Werks verbunden, da der Kampf gegen das verdorbene Werk darauf beruht, dass es als ein unentbehrliches Glied unsres Lebens von uns verlangt wird. Auf die christliche Rechtfertigungslehre kann sich die Geringschätzung des Werks vollends nicht berufen, da diese auf der reinen, entschlossenen Ablehnung der Sünde beruht, also auf einem ganz anderen Motiv als auf der Unlust zum Werk.

Die Geringschätzung des Werks macht für sich geltend, es sei verglichen mit den inwendigen Funktionen etwas einzeltes und stehe darum seiner Bedeutung nach hinter

ihnen zurück. Allein es ist eine Selbsttäuschung, wenn wir es für vergänglich halten; denn die Tat besitzt eine kausale Kraft, die in der Verkettung des Geschehens unvergänglich weiterwirkt und nicht nur die andern in einer für uns nicht zu übersehenden Weite berührt, sondern auch durch ihre auf uns zurückwirkende Kraft unsren eigenen Lebensstand bestimmt, so dass der Fortgang unsres Wollens und Denkens von unsrer Tat abhängig wird. Es wird ihr weiter vorgeworfen, dass sie nicht einzig von unsrer Freiheit abhängt, sondern nur durch die Mitwirkung der Natur und durch die Hilfe der Gemeinschaft zustande komme; sie sei darum nie ausreichend und zuverlässig die Ausprägung unsres eigenen Willens und Werts; denn über die Faktoren, die uns zu ihrem Entstehen und Gelingen unentbehrlich sind, hätten wir oft keine Macht. Das haben wir aber als die uns gesetzte Ordnung unsres Lebens anzuerkennen. Die Hemmungen unsres Wirkens, die durch die Verbindung der inwendigen Vorgänge mit den natürlichen Prozessen entstehen, sind Schranken, die wir als von Gott uns bereitet zu ehren haben. Gleichzeitig ist aber die Verbindung von Natur und Geist, wie sie sich im Werk herstellt, für uns eine unermessliche Kraftquelle, die unser Wirken in weite Fernen trägt. Wir sind der Klage, die die Schwierigkeit des Handelns hervorhebt, Vorsicht schuldig, weil diese Schwierigkeiten nicht nur aus den natürlichen Prozessen entstehen, nicht nur daraus, dass ihr spröder Mechanismus uns hemmt und ihre Verwendung als unser Werkzeug beschränkt, sondern die Hemmungen, die wir überwinden müssen, um handeln zu können, ergeben sich auch aus unsrem inwendigen Leben, weil der Entschluss zur Tat oft innere Widerstände beseitigen muss und der Stoss und Gegenstoss unsrer Begehungen uns die Entschliessung erschwert. Bei unsrem bösen Willen haben diese Vorgänge einen heilsamen Erfolg; weil wir zur Ausführung eines boshaften Gedankens nur durch die Überwindung von Reaktionen gelangen, die sich gegen sie sträuben, bleibt mancher boshafte Gedanke bloss Gedanke und wird nicht zum Werk. Ebenso gelangen wir zur Ausführung des guten Willens nur durch die Überwindung oft starker Gegenwirkungen. Wenn wir aber vor diesen zurückweichen, so machen wir unser Verhalten abnorm. Dadurch, dass unser Wille beim Übergang in die Tat nocheinmal durch einen Kampf hin-

durchgehen muss, wird uns die Wichtigkeit der Tat verdeutlicht, durch die sich unser Wille in einem unaufhebbaren Ergebnis fixiert.

Wenn wir deshalb, weil wir unser inwendiges Leben nicht vollständig in unser Wirken hinüberleiten können, die Gesinnung als denjenigen Wert feiern, in dessen Erzeugung und Bewahrung unser Beruf bestehe, so spalten wir unsren Willen und setzen neben unser Wollen zugleich ein Nichtwollen, durch das wir auf das Gewollte verzichten. Diejenigen Gedanken, die das von uns ausführbare Werk überragen, heissen wir unsre Ideale; wir heften zwar an sie den Wunsch, dass sie zur Verwirklichung gelangen möchten, zugleich aber die Überzeugung, dass dies nicht geschehen werde. Sie führen uns in die Versuchung, dass wir uns mit ihnen über die Mangelhaftigkeit unsers Werkes trösten. In dieser Beziehung hat uns aber Paulus das normale Verhalten gezeigt; er hat die Erkenntnis, dass er zwar das Wollen besitze, aber das Vollbringen nicht finde, nicht dazu benützt, um sich die Tat zu ersparen, sondern durch diesen Zwiespalt in sich den Schmerz erweckt: ich elender Mensch, weil unser Denken und Wollen, wenn ihm das Werk fehlt, zur Nichtigkeit entartet und unser Vergnügen an unsren Idealen zur Unwahrheit und Feigheit wird. Den Schmerz, der aus dem Unterschied zwischen unsrem Ziel und unsrem Werk entsteht, können wir von unsrer Arbeit nicht entfernen. Er begleitet sie stetig als unser Schutz gegen Hoffart, als der Antrieb zur Unermüdlichkeit, als die Gewährung der Reue mit ihrer steten Energie. Wollten wir aber seinetwegen das Werk versäumen, so ergäben wir uns resigniert in unsre Abnormität, statt mit ihr im Kampf zu stehen. Die Resignation ist gegenüber unsren abnormen Zuständen nie der Weg zu ihrer Heilung, sondern bestätigt und steigert sie.

Indem wir unser Werk von Gott erbitten und empfangen, sind wir von der Verzagtheit geheilt, die vor der Tat zurückbebt, weil sie unaufhebbare Resultate schafft, und nicht weniger vom Übermut, der sich in die Tat stürzt und sich und den andern durch sie das Unheil bereitet. Der Glaube verschafft uns auch bei der Übernahme des Werks gleichzeitig die Beruhigung und die Anregung. Er beruhigt, weil er uns zeigt, dass der heilsame Erfolg nicht einzig an unser Werk gebunden ist, und weil er die Sorge tilgt, die am

Handeln deshalb entsteht, weil wir seine Wirkungen nie übersehen und noch weniger zu leiten vermögen. Es hat aber für die Richtigkeit unsres Wirkens die grösste Bedeutung, dass sein Übermass ausgeschlossen sei. Wir müssen warten können, um handeln zu können. Der Glaube stärkt aber auch zum Handeln durch die Gewissheit, dass der Weltlauf durch den Willen Gottes so regiert ist, dass er für unser Handeln Raum hat und die Erträge unsrer Arbeit bewahrt. Jene Überzeugung, die Fichte in die Formel »moralische Weltordnung« fasste, womit gesagt war, dass der Weltlauf so geordnet sei, dass das von uns richtig Gewollte auch die heilsame Fortwirkung finde, bildet für unsern aktiven Anteil an der Geschichte die unentbehrliche Voraussetzung und eine fruchtbare Quelle der Kraft.⁹⁵

Was haben wir zu tun? Wir erreichen durch unser Wirken auf die Natur die Herrschaft über sie. Hier setzt sich aber das Gesetz unverbrüchlich durch, dass wir die Herrschaft über die Natur durch unsern Dienst, der ihr schlechthin gehorcht, erlangen. Jede Widersetzlichkeit gegen die Naturordnung rächt sich durch Ohnmacht. Aus dem Streit gegen sie entsteht nur das Misslingen und der Schmerz; daher ist jeder Fortschritt in der Benützung der Natur vom Verständnis ihrer Gesetze und von unsrer Unterwerfung unter sie abhängig. Dieselbe Regel gilt ebenso unverbrüchlich für die Geschichte, für dasjenige Wirken, das die Gemeinschaft mit den andern durch die Einigung im Denken und im Wollen stiftet. Auch die Denk- und Liebesarbeit verschafft uns Herrschaft, Erweiterung unsrer Macht und Steigerung unsres Lebens; ihre Bedingung besteht jedoch auch hier darin, dass unser Herrschen Dienen sei und für die andern zur Gabe werde und ihnen die Lebensförderung gewähre. Raubwirtschaft rächt sich auch hier durch Verarmung. Die gegen den andern gekehrte Tat fällt als Unheil auf den Täter zurück. In unsrem Verhältnis zu Gott ist das Wirken vollends daran gebunden, dass es sich seinem Willen untergebe. Kultus, d. h. in Richtung auf Gott geübtes Handeln, ist notwendig Dienst Gottes; sonst tritt Gottlosigkeit in ihn ein, da er so eine Verleugnung Gottes in sich hat.

Naturbeherrschung, Gesellschaftsbildung, Kultus, das sind die drei Arbeiten, die den Beruf der Menschheit bilden.

Als zusammenfassende Benennung ist für sie Kultur üblich geworden; nur hängt sich an diese Formel leicht die egoistische Verderbnis des Willens, weil sie mit der Neigung zu einer irreligiösen Denkweise behaftet ist. Wer von Kultur spricht, denkt überwiegend an die Ausnützung der Natur zur Erfüllung unsrer Begehungen und sieht nun leicht auch in den Sozietäten bloss Veranstaltungen zur Befriedigung unsrer Triebe. Die Begründung der Sozietäten in Gott wird, wenn sie als Bildungen der Kultur bezeichnet werden, leicht verhüllt. Noch weniger wird der Gottesdienst dabei als die der Menschheit aufgetragene Arbeit gewürdigt. Und doch bleibt die Kultur leer, wenn sie nicht im Kultus ihre Begründung und Vollendung hat. Denn keine Technik kann bewirken, dass der Natur nicht die strengste Unterwerfung als die unerlässliche Bedingung für jeden Vorteil, den wir ihr abgewinnen, zu leisten ist, und ebensowenig sind die Abhängigkeitsverhältnisse aus der menschlichen Gemeinschaft zu entfernen. Diese Dienste werden immer entehrend wirken und unsre personhafte, geistige Art gefährden, wenn nicht aller Natur- und Menschendienst in den Gottesdienst aufgenommen wird. Einzig der Gottesdienst macht, dass keine Arbeit und kein Beruf uns entehrt, belastet und knechtet, sondern jeder Beruf uns begnadet und befreit.

45.

Das Entstehen des verwerflichen Willens.

Die Störungen im Denken ergeben bei der Einheit des personhaften Lebens auch ein fehlerhaftes Wollen. Dass illusorische Vorstellungen auch illusorische Begehungen begründen und der Phantast verkehrt handelt, kam immer durch die Begriffe weise und töricht zum Ausdruck, die nicht bloss die Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit im Denken bezeichnen, sondern sagen, dass die Beschaffenheit unsres Denkens auch das Wollen und Handeln bestimmt.

Ebenso bewirkt die Zerrüttung des Willens auch eine solche im Denken. Jede Bosheit verrechnet sich und ist närrisch; jede Güte verwendet einen richtigen Gedanken. Das gibt der Logik und intellektuellen Bildung ihre moralische Wichtigkeit. Der Satz der Aufklärung: »Richtig denken ist das Fundament der Moral« hat weithin Wahrheit,⁹⁶

ebenso der der Sokratiker, dass das richtige Denken die Tugend hervorbringe. Es liegt, da wir zum richtigen Wollen einen wahren Gedanken brauchen, in allem, was uns die Richtigkeit des Denkens erhält oder wieder verschafft, ein moralischer Schutz. Da sich die Störungen im Denkvorgang auch in der Bildung des Willens sichtbar machen, so steht neben der zweifelnden Unfähigkeit, zum Urteil zu gelangen, die unentschlossene Unfähigkeit, zu einer Wahl zu gelangen. Wie wir zwei einander bekämpfende Vorstellungen in uns haben können, so auch zwei einander durchkreuzende Begehungen, ohne dass wir die Einheit in uns herzustellen vermögen, und der eine Vorgang wird häufig vom andern begleitet und durch ihn verursacht sein. Ebenso bewirkt die Verfinsterung des Bewusstseins die Fesselung unsres Willens, die es uns unmöglich macht, ihn zu erweitern und zu ändern. Allein diese Vorgänge ergeben noch nicht jene Verletzung des Willens, die wir Bosheit heissen. Die ihm selbst gehörende Qualität, die wir als gut oder schlecht bezeichnen, unterscheidet sich von derjenigen Beschaffenheit, die er durch seine Einigung mit dem Intellekt erhält.

Wer die Verderbnis des Willens nur in die Missbildungen des Intellekts verlegt, nimmt uns wieder den Willen. Das Denken verdeutlicht uns zwar unser Motiv; aber das Gedachte stammt in diesem Fall aus unsrer Begehrung und das Motiv ist für sich allein noch nicht der Wille. Erst die aktive Selbstbestimmung des Ichs bringt das Böse hervor und dieses ist nicht mehr ein Denkakt. Sodann werden die gefährlichen Verwirrungen im Intellekt immer erst durch die Verderbnis des Willens möglich. Würden uns nur die Sinnestäuschungen oder nur die unaufhebbaren Schranken unsres Bewusstseins hindern, so fänden wir nie die Vorgänge in uns, die wir als Bosheit kennen. Dies bestätigt sich dadurch, dass wir alle Handlungen, die sich auf Störungen des Bewusstseins zurückführen lassen, von der Zurechnung ausnehmen. War die Denkfunktion gestört, so sind wir soweit, als diese Störung unser Handeln begründet, entschuldigt, dann nämlich, wenn sie nicht selbst schon durch unsre Bosheit verursacht war.

Dieselben Normen gelten für das gestörte Empfinden. Mit dem verdorbenen Gefühl ist schlechtes Wollen verbunden. Die Abstumpfungen des Gefühls erzeugen Willenlosigkeit,

somit das Ausbleiben der Tat auch da, wo wir zu ihr verpflichtet waren. Mit den Ueberreizungen des Gefühls tritt die Leidenschaftlichkeit des Begehrens ein und die Verstellungen im Gefühl ergeben auch ein zweckwidriges Verhalten. Aber auch aus diesen Reizen wird Böses erst durch ihre Aufnahme in unsre Freiheit und die Störungen im Gefühl werden häufig durch die Missbildungen in unsrem Begehren hervorgebracht.

Wie sich im Willen die Verderbnis einstellt, trat uns schon an den Störungen in unsrem Verhältnis zur Natur und zur Sozietät und innerhalb unsres inwendigen Lebens am Denken und Fühlen entgegen.⁹⁷ Der Vorgang, der dabei sichtbar wird, ist immer der, dass wir durch die Mehrheit von Beziehungen, in denen wir leben, eine Mehrheit von Motiven erhalten, zwischen denen wir die Entscheidung zu treffen haben. Dem Reichtum von Gütern, die uns gegeben sind, entspricht die Fülle der Begehungen, die sich in uns regen. Nun haben wir zwischen den uns gegebenen Begehungen die Einheit und Ordnung mit eigener Entscheidung herzustellen und zu bewahren und können sie auch zerbrechen. Dann erregen wir statt der Einheit den Streit, statt der Ordnung die Konfusion mit ihren das Leben bedrohenden Zerstörungen.

Durch die inwendige Organisation unsres Leben in seiner Verbundenheit mit der Natur ist uns eine Mannigfaltigkeit von Tätigkeiten vermittelt, zwischen denen die Über- und Unterordnung herzustellen ist. Sie setzt sich nicht zwangsweise durch als physische Notwendigkeit, sondern wir selber haben die Einheit in uns zu stiften und zu befestigen. Die Macht, die uns damit übergeben ist, gibt uns die Möglichkeit zum Missbrauch unsrer Macht. Wir können den Geist und die Natur in uns gegeneinander kehren, das Innere wegwerfen, um das Äussere zu gewinnen, oder auch das Äussere zerstören, um ein Inneres zu suchen, und mit der einen Funktion die andere unterdrücken. Dann entsteht ein verwerflicher Wille. Er ist uns nicht schon durch das Vorhandensein der verschiedenen Beziehungen gegeben, weder durch unsren Anteil an der Natur noch durch unsre Geistigkeit, weder durch unsre Sinne noch durch unsre Vernunft. Die unmittelbaren Regungen, sowohl die, die nach der Natur, als die, die nach dem Geist verlangen, sind unser

Wesen. Aber in ihrer Beziehung aufeinander ist eine falsche Wahl und verwerfliche Entscheidung denkbar und tatsächlich vorhanden.

Wir haben weiter deshalb eine Mehrheit von Begehungen miteinander zu verbinden, weil wir mit den andern zusammenleben. Ihr Wollen und unser Wollen treten zueinander in Beziehungen; ihr Wohl und Wehe wird uns zum Motiv und das unsrige wird ebenfalls von uns begehrt. Hier stehen wir wieder vor der Nötigung zu einer Wahl und damit vor der Möglichkeit einer falschen Wahl. Es ist unsrer Freiheit übergeben, ob und wie wir den Willen der andern in unsren eigenen Willen aufnehmen. Wir können ihn vernichten und den Streit beginnen oder ihn erfüllen und die Eintracht stiften. Damit ist uns die Möglichkeit zur Verderbnis unsres Willens verschafft.

Endlich treten mit jedem Erwachen des Gottesbewusstseins unmittelbare Willensregungen in uns hervor, durch die uns auf jeder Stufe der Gewissheit Gottes auch eine Verdeutlichung des göttlichen Willens gegeben ist. Dadurch sind wir zu einem Entschluss berufen, mit dem wir das Verhältnis zwischen unsrem Willen und Gottes Willen ordnen. Wir können Gott gehorchen oder ihm den Gehorsam versagen.

Wir haben Gott die Unterwerfung, dem Nächsten die Gleichheit, uns selbst die Beherrschung zu gewähren durch unsre freie Tat. Statt dessen können wir uns über Gott, gegen den Nächsten, unter unsren Leib stellen. In dieser dreifachen Verkehrung unsrer Beziehungen geschieht das Böse. Sie werden nicht einzeln, sondern miteinander zerrüttet. Die Erniedrigung des Ichs unter den Naturtrieb ist immer auch eine Geringschätzung Gottes, ohne die uns keine Überschätzung der sinnlichen Reize möglich wäre. Die nach den sinnlichen Werten verlangende Sorge ist immer Unglaube, der Versuch, uns durch die sinnliche Lust zu beseligen, immer Abwendung von Gott; wir machen »den Bauch zu unsrem Gott«. Ebenso kann der Anschluss an den Nächsten nur dadurch unterbleiben, dass das natürliche Gut überschätzt, Gott unterschätzt wird. Der Versuch, andre zu knechten und zu verderben, ist Auflehnung gegen Gott und Knechtschaft gegenüber der sinnlichen Lust; denn immer ist ein dingliches Gut im Spiele, das den andern entrisen werden soll, weshalb sie gehasst und vernichtet werden.

Soll eine dieser Störungen als der ursprüngliche Sitz des Übels bezeichnet werden, so ist die im Verhältnis zu Gott eintretende Entzweiung voranzustellen. Unsre Beziehung zu Gott hat die alles gestaltende Wichtigkeit; sie ist der Herd des Lebens. Ehe hier der Kampf beginnt, bewegt sich alles nach seinem Gesetz. Der Mensch bleibt uns Mensch und die Natur Natur, so lange uns Gott Gott ist. Ist aber Gottlosigkeit entstanden, dann sind auch die Unmenschlichkeit und die Unnatur da.

Während für unser normales Verhalten die von uns zu übende Herrschaft an den von uns zu leistenden Dienst gebunden ist, sind im verwerflichen Willen die beiden Funktionen voneinander getrennt. Er will herrschen, ohne zu dienen, dienen, ohne zu herrschen, Gott nicht dienen, dagegen dem Leib dienen, den Menschen nicht dienen, wo wir zum Dienst berufen sind, dafür dienen, wo wir zur Freiheit berufen sind. Hoffart und Selbsterniedrigung sind im abnormen Willen beisammen. Er schwankt beständig zwischen dem Übermut, der das Ich als das Zentrum und den Regenten der Welt verherrlicht, und der Niederträchtigkeit, die sich selbst als wertlos verachtet und an anderes verkauft.⁹⁸ Nicht nur in der Moralität und Sozietät, sondern auch in der Wissenschaft und in der Religion treten diese Schwankungen in grosser Stärke hervor.

Die Formeln Selbstsucht und Sinnlichkeit, die zur Bezeichnung dieser Vorgänge üblich sind, sind wenig brauchbar, weil sie die Grenze zwischen den richtigen und den unrichtigen Begehrungen nicht benennen. Der sinnliche Vorgang ist nicht an sich schlecht, sondern nur dann, wenn er als der einzige oder regierende unser inwendiges Leben hemmt. Ebenso wird die Selbstbehauptung erst dadurch verwerflich, dass das Wollen einzig auf das eigene Selbst gerichtet und gegen die andern verschlossen ist. Die Grenze zwischen der richtigen und der falschen Selbsterhaltung lässt sich nicht angeben, wenn der Einzelne isoliert wird, sondern entsteht aus den Relationen, in die unser Wille zum Willen der andern und zum Willen Gottes tritt. Wer sich selbst gegen Gott und über den Nächsten erhebt, der ist Egoist.

Fügen wir unsern neuen Willen in abnormer Weise an die vorangehende Willensbewegung an, so bringen wir einen

misslingenden, vergeblichen Willen hervor. Denn der unrichtige Wille ist unerfüllbar, auch wenn er noch so gewaltig in Taten um seine Erfüllung ringt. Die falsche Stellung zur Natur, die Unnatur, erzeugt die Gefährdung, nicht die Sicherung unsres Lebens und die von der verwerflichen Sucht erstrebte Befriedigung bleibt aus. Menschen verderben bedeutet nie eine Zunahme des Lebens für uns. Das Misslingen dieser Bemühungen ist darum notwendig, weil kein gegen Gott gerichteter Wille sein Ziel erreichen kann. Da der böse Wille vom Bewusstsein begleitet ist, er begehre Unerreichbares, wird er ein zehrendes Verlangen, das sich leicht zur Leidenschaft erhitzt und in tollkühner Anspannung seiner Kraft nach seiner Erfüllung strebt. Der gute Wille ist dagegen auch in seiner kräftigsten Bewegung von der Gewissheit seiner Begründetheit, Notwendigkeit und Erfüllbarkeit umfasst.⁹⁹

In Beziehung zum göttlichen Wirken bleibt auch der verwerfliche Wille dadurch, dass die zum Fall fähige Beweglichkeit unsres Willens, unsre Versuchlichkeit, ein Merkmal unsres Wesens, somit uns von Gott bereitet ist. Das wäre freilich unmöglich, wenn die Versuchung nur dadurch entstände, dass uns ein bereits verwerflicher Wille vorgehalten würde, weil in dieser Gestalt die Versetzung in die Versuchlichkeit selbst schon ein Akt der Bosheit ist. Die Versuchung entsteht aber nicht erst dadurch, dass ein schon böser Wille in uns vorhanden ist und uns zu seiner Bestätigung reizt, sondern schon vorher durch die Mehrheit berechtigter Begehungen, die von uns beherrscht und geordnet sein wollen. Indem die Einheit nicht durch eine unverlierbare Stiftung Gottes in unsren Willen hineingepflanzt ist, sondern uns zur Aufgabe gemacht ist, damit wir sie herstellen und bewahren, ist uns die Versuchlichkeit eingepflanzt.

Ihr Zweck ist nicht die Bewirkung des Falls, sondern die des guten Willens. Die Versuchung ist, sofern sie uns zum Gebrauch unsrer Freiheit nötigt, ein Gut. Allerdings wird uns mit ihr auch die Möglichkeit zur Empörung gegeben; aber nicht die Entzweiung, sondern die bewusste, vollendete Unterwerfung ist das, was uns Gott durch die Versetzung in die Versuchung verschaffen will. Das Recht zu lieben kann uns nicht zugeteilt werden, ohne dass uns auch

die Möglichkeit verliehen wird, zu hassen; aber das Vermögen zu hassen ist uns dazu gegeben, damit wir es tilgen, indem die Liebe unser Wille wird.

Jeder Gebrauch der Freiheit hat eine fortwirkende Kraft, die uns für die neue Entscheidung ausrüstet. Es folgt aus unsrem Entscheid Entschiedenheit, aus unsrer Wahl das Vorhandensein eines bestimmten Willens. Wir haben daher durch den richtigen Entscheid nicht nur die jetzt uns bedrohende Versuchung überwunden, sondern auch unsre Versuchlichkeit gemindert. Die Labilität wird durch richtigen Willensgebrauch herabgesetzt und schliesslich getilgt. Hier öffnet sich uns eine aufsteigende Entwicklung, die Möglichkeit zur Ansammlung von Kraft, die uns mit der Unverletztheit auch Unverletzlichkeit verschafft. Damit gewinnt der Begriff Geschichte seinen tiefsten Ernst; wir sind dazu in sie hineingesetzt, damit wir unsre Versuchlichkeit tilgen, und wir haben dies, da wir in die Gemeinschaft hineingesetzt sind, nicht nur für uns selbst zu bewirken, sondern auch den andern zu verschaffen.

46.

Das Gewissen.

Über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit unsres Wollens entsteht in unsrem Bewusstsein beständig ein Urteil.¹⁰⁰ Auf diese Funktion, durch die wir unser Wollen billigen oder verwerfen, bezieht sich der Begriff Gewissen. Dieser Vorgang ist mit der Zwecksetzung nicht identisch. Die Bildung eines Zweckgedankens ist das, was das Wollen erst ermöglicht und wodurch es entsteht und in unsrem Bewusstsein erscheint. Nun erst, nachdem der Wille als Bewegung zu einem Gewollten hin im Bewusstsein hervortrat, erfolgt noch ein Urteil über seine Richtigkeit. Jetzt werden die Zwecke in solche geschieden, die zugelassen werden, und in solche, die verworfen werden. Das erste Urteil, durch das wir uns einen Zweck vornehmen, ergibt eine hypothetische, das zweite, durch das wir ihn bestätigen oder verwerfen, eine kategorische Norm. Da jede Setzung eines Zwecks in den Bereich unsrer Willensmacht fällt, steht sie unter unsrem Freiheitsbewusstsein; wir setzen uns die Zwecke, falls wir wollen. Die Urteile über den von uns geformten Willen sind dagegen von unsren Entschlüssen unabhängig und treten

als Tatbestände in uns auf, die wir lediglich anzuerkennen haben.¹⁰¹

Das Urteil über die logische Richtigkeit eines Zweckgedankens unterscheidet sich vom Gewissensurteil deutlich. Wenn unsrem Zweck deshalb die Richtigkeit fehlt, weil er unausführbar ist, so dass aus unsrem Handeln ein anderer Erfolg entstehen muss als der von uns gewollte, so ist damit allerdings eine Missbilligung verknüpft, wie umgekehrt die richtige Abschätzung dessen, was der Handelnde vermag, und dessen, was seine Umgebung auf sein Handeln hin leistet, von einem oft intensiven Wohlgefühl begleitet ist. Es kann sich auch die Gewissensfunktion mit diesen Urteilen verbinden, da die zweckmässige Gestaltung des Akts zur Erfüllung unsrer Pflicht gehört. Aber die beiden Vorgänge lassen sich dennoch nicht verwechseln; neben dem Urteil über die logische Richtigkeit oder Unrichtigkeit unsres Verhaltens, über seine Klugheit oder Torheit, steht ein solches, das unmittelbar den Willen selbst als gut bestätigt oder als schlecht verwirft.

Diese Urteile sind unbedingt, kategorisch, weil sie nicht durch unsre Entschliessung entstehen oder durch sie weggeschafft werden können, sondern uns als ein Erlebnis widerfahren, das uns gegeben wird, und weil sie den von ihnen verworfenen Willen völlig entwerten, den von ihnen gebilligten Willen ohne Vorbehalt verlangen. Dies sprechen alle ethischen Begriffe aus. »Sollen« drückt einen Anspruch aus, der nicht zweifelhaft gemacht werden darf; »Pflicht« bezeichnet ein unzerreissbares Verhältnis. »Schlecht« stösst das, was so bezeichnet wird, als unerträglich ab. »Schuld« behaftet den Täter bei seiner Tat. In den Sozietäten erscheint die Unbedingtheit der Gewissensforderung im Begriff Gesetz, das keinen Widerspruch zulässt und dem der Zwang zur Seite steht, so dass mit dem, der es bricht, die Gemeinschaft aufgehoben wird.

Von der Schrift wird das Gewissen da, wo von ihm die Rede ist, als schlechthin verpflichtend anerkannt. Paulus hat jede Unbotmässigkeit gegen das Gewissen als Sünde verworfen, selbst dann, wenn er das Urteil des Gewissens als irrig ablehnt. Die Gebundenheit an dasselbe darf dennoch nicht zerstört werden, womit seine unbedingte Geltung eine besonders deutliche Bestätigung bekommt. Ebenso ist

durch den Satz, dass der Heide »sich selbst das Gesetz sein« könne, weil er ein Gewissen habe, seine unbeschränkte Herrschermacht anerkannt. Denn das Gesetz gebietet mit göttlicher Autorität, verpflichtet unbedingt und richtet den, der es übertritt. Jener Satz spricht somit aus, dass der Mensch durch die in seinem Bewusstsein hervortretenden Vorgänge befähigt sei, sich selbst das Gute so zu gebieten und das Böse so zu verbieten, dass er an seine Normen gebunden ist.¹⁰²

Beurteilt wird der Wille, darum auch die Tat, sie jedoch deshalb, weil sie den Willen offenbart. Daher entsteht bei der Beurteilung einer Tat immer die Frage, wie weit in ihr ein Wille erscheine; denn das Urteil setzt aus, wenn dem Akt die Absicht fehlt. Ebenso unterstehen die Gedanken einer Beurteilung im Gewissen, weil sie das Wollen offenbaren und bilden. Deshalb, weil wir mit den Gedanken unsern Willen formen und erkennen und mit der Tat ihn vollenden, sind auch unsre Gedanken und unsre Werke böse oder gut.

Nicht Abstraktionen verschafft uns unser Gewissen, sondern der konkrete Entschluss unterliegt unsrer Beurteilung. Der Vorgang ist völlig individuell; aber in den unzähligen individuellen Ereignissen nehmen wir ihre Gleichheit wahr und sehen ihre Gesetzmässigkeit, die immer wiederkehrenden Typen, und stellen daher das Gleichartige unter dasselbe Urteil. Kant verleitete zum Gedanken, Abstraktionen seien für das Gewissensurteil wesentlich, die sittlich richtigen Maximen ergäben eine für alle gültige Gesetzgebung. Das ergibt den Schein, das Individuelle sei schlecht und vom Gewissen verworfen, das von allen Wiederholbare dagegen gut und vom Gewissen gebilligt. Deshalb, weil wir von den Gewissensnormen wissen, dass sie nicht aus unsrer Willkür stammen und nicht eine Setzung unsres kausalen Vermögens sind, besitzen sie die Universalität. Das von uns Unabhängige ist für alle gültig. Damit ist aber nur der Herrschaftsanspruch des Gewissens beschrieben und die Unbedingtheit seines Befehls ausgedrückt; dagegen ist sein Inhalt damit noch nicht bestimmt. Diesen erhält es aus unserm konkreten Wollen, in dem die Eigenart unsres Ichs vollständig wirksam wird. Die Aussage des Gewissens lautet: jetzt und so sollst du handeln, und mit diesem Du wird unsre ganze Besonderheit

in den Akt hineingelegt. Weil aber das Gesetz nicht von uns geschaffen wird, sondern uns gesetzt ist, darum wissen wir, dass es allen gilt, die in derselben Lage und desselben Willens fähig sind. Dagegen ist mit der Allgemeingültigkeit des Gesetzes nicht ausgedrückt, dass die Norm für uns oder andre Abstraktheit behalten müsste oder könnte, sondern das Abstrakte setzt auch hier wie überall das Konkrete voraus.¹⁰³

Wird über jede Regung des Willens geurteilt? Wir sprechen von Erlaubtem, von Handlungen, die unsrem freien Gestalten übergeben sind, ohne dass sie ein Gewissensurteil gebietet, so dass das sittliche Urteil bei ihnen nur dadurch mitwirkt, dass uns vom Gewissen der Raum für ein solches Handeln freigelassen wird. Die Gewissenhaftigkeit besteht hier im Wissen, dass durch unser Verhalten keine Verletzung des Gewissens entsteht. Da sich die Richtigkeit oder Verwerflichkeit unsres Willens aus der Weise ergibt, wie wir unsre Begehrungen verbinden oder entzweien, so entsteht zunächst im Verhältnis zur Natur in dem Mass eine Sphäre des Erlaubten, als unser Verkehr mit ihr den inwendigen Lebensakt unberührt lässt. Aber auch in unsrem Verkehr miteinander und mit Gott bietet sich uns ein Erlaubtes in dem Mass dar, als unser Entschluss der erste, anhebende Vorgang ist, nicht die Antwort auf eine uns berührende Handlung des andern. Die Liebe hat die Vollmacht zu geben, und soweit sie nicht innerhalb der bestehenden Pflichtverhältnisse bleibt, sondern sie mit neuen Gaben überschreitet, ist sie nicht geboten, wohl aber erlaubt. Sie führt dann den Beweis für ihre Richtigkeit dadurch, dass sie die Normen des Gewissens nicht verletzt.¹⁰⁴

Im Gewissensvorgang treten unsre sämtlichen Vermögen in Funktion. Eigenartige Empfindungen zeigen sich, Lust- und Unlustgefühle, die die kategorische Art des Urteils durch ihre eigentümliche Färbung bedingen. Eine untröstliche Unseligkeit, die jedes andre Glück aufhebt, und eine Seligkeit, die mit keinem andern Glück vergleichbar ist, stellen sich ein. Diese Gefühle geben dem Gewissen seine Haltbarkeit gegenüber allen Argumentationen, die das sittliche Urteil bestreiten. Wie jede andre Empfindung, stellen auch sie ein Erlebnis her, das vor Gedanken nicht zergeht. Zustände unsres Ichs weichen nicht vor Theorien. Daher entfernen sich oft die ethischen Theorien des Menschen weit

von den Normen, die sein Verhalten bestimmen, da uns die Gewissensvorgänge deutliche Weisungen liefern, obwohl wir uns denkend die von uns geforderte Zwecksetzung nur ungenügend zu begründen vermögen. Ein sicheres Pflichtbewusstsein kann mit geringer Ausbildung der theoretischen Moral verbunden sein, weil die Empfindungen nicht erst durch die Theorie entstehen, und sogar neben schlechter Moral, neben Willensleugnung oder neben Tugendethik, kann sich auf Grund der Empfindungen ein ethisch richtiges Verhalten finden, weil sie durch theoretische Verbildung zwar gefährdet, aber nicht sofort vernichtet sind.

Das Fühlen tritt aber nicht isoliert auf, sondern hat einen Denkkakt bei sich, durch den wir wahrnehmen, worauf sich die Empfindung bezieht, wie wir ihrer Leitung gehorchen, ihre Unlust vermeiden, ihre Lust bewahren. Ohne diese zum vollen Bewusstsein erhobenen Wahrnehmungen wäre das Gewissen nutzlos, da Empfindungen, die vom Denken isoliert bleiben, lediglich eine unbestimmte Unruhe oder Befriedigung erzeugten, über deren Grund wir nichts wüssten und die deshalb nur ganz unbestimmte Strebungen auslösten.

Aber auch eine Begehrung ist immer mit dem Gewissensvorgang verbunden, da eine solche aus jeder Lust und Unlust erfolgt. Wir spüren ein »Sollen«; das Sollen drückt aber eine noch unfertige, noch unwillkürliche Begehrung aus. Ein fertiger Wille wird diese erst dadurch, dass sie von uns bestätigt und in unser Ich aufgenommen wird. Sie kann abgelehnt werden und ist im rückschauenden, bösen Gewissen durch die Unmöglichkeit, Geschehenes wieder aufzuheben, zu einem blossen Wünschen depotenziert. Ohne Willensregungen vollzieht sich aber der Gewissensvorgang nie; sonst erschiene uns der durch ihn bezeichnete Akt nicht als erstrebenswert, nicht als sein sollend.

Das Werden des Gewissens beobachten wir ebensowenig als die Entstehung eines andern Glieds unsrer innern Lebendigkeit. Es hat darum keinen Wert, die eine oder andre Funktion, etwa das Gefühl, als die primäre zu bezeichnen, aus der die andern erst abgeleitet seien. Kant beschrieb das Gewissen nach seiner gebietenden Macht, er sprach von Gesetzgebung, von Imperativen; die Formel, mit der er den Vorgang ausdrückt, ist: du sollst. Herbart beschrieb es als Bildung von Urteilen, die die Willensverhältnisse billigen

oder missbilligen. Beide Darstellungsweisen sind möglich und beide beschränkt. Der Gewissensvorgang ist nie ohne die Betätigung aller Funktionen da. Wendet sich der Denkakt im Gewissen rückwärts auf Geschehenes, indem wir uns an früheres Handeln erinnern, dann tritt naturgemäss das Urtheil hervor; die Strebung ist im Fall des bösen Gewissens bloss noch ein tatloses Wünschen. Wendet sich der Denkakt vorwärts durch die Setzung eines Zwecks, der unser künftiges Handeln bestimmt, dann hebt sich der Willensakt heraus und der Imperativ wird dann das Ausdrucksmittel für das Gewissen. Es begleitet aber unser Wollen in allen seinen Stadien. Es ist vorhanden, wenn wir unsern Willen erst formen, als möglich erwägen und unsre Wahl vorbereiten; es ist aber ebenso vorhanden, wenn die Tat vollbracht ist und wir ihr Ergebnis beschauen, und begleitet darum auch unsre Erinnerungen. Die Zeit ist ihm gleichgültig. Wie gross die Distanz zwischen uns und dem beurteilten Vorgang wird, das ändert am Gewissen nichts; wir heissen Kains Tat in derselben Weise schlecht wie einen analogen Akt in der Gegenwart.

47.

Die Veränderlichkeit des Gewissens.

Von der Beobachtung des Gewissens aus lässt sich die Erwartung, dass es in völliger Identität mit sich selbst beharre und von der Geschichte der Einzelnen und der Gemeinschaften unberührt bleibe, nicht begründen. Denn es entsteht durch die konkreten Willensbewegungen, die unsre Lebensgeschichte bilden, und wird durch die Gedanken, die neben ihm unser Eigentum bilden, gedeutet. Die Geschichte, die uns unser Wollen und Denken gibt, beeinflusst daher auch unser Gewissen. Die Erscheinungen, die die Entwicklung der Einzelnen und die der Menschheit in dieser Hinsicht aufweisen, bleiben miteinander parallel. Das Kind hat ein andres Gewissen als der Mann, der Irreligiöse ein andres als der Christ. Ebenso geht in der Reihenfolge der Generationen die Sittlichkeit durch eine auf- und absteigende Geschichte hindurch.

Graduelle Unterschiede sind an ihm sichtbar, Abstumpfungen und Überreizungen. Es verkümmert, wenn es anhaltend missachtet wird. Wo die Neigung fehlt,

sittliche Urteile zu bilden, bleiben von ihm nur noch die Empfindungen zurück, Schwingungen des Seelenlebens, die leicht ohne Wirkung bleiben und durch die Unaufmerksamkeit und Abstumpfung vollends zurückgedrängt werden. Es lässt sich darum die Versicherung, jemand habe überhaupt kein Gewissen oder er habe in bestimmten Fällen kein solches, nicht durchweg als Heuchelei bezeichnen. Möglich bleibt, dass die Abstumpfung soweit vorgeschritten ist, dass der Vorgang nicht mehr existiert. Dagegen ist die Tatsache durch reiche Erfahrung bestätigt, dass auch ein lange unbenützt gebliebenes Gewissen wieder erweckbar ist und mit grosser Stärke aufs neue einsetzen kann. Namentlich in der Beurteilung andrer werden leicht Gewissensnormen als göltig vertreten, die der Urteilende für sich selbst nicht anerkennt. Mit dem Verzicht auf die Selbstbeurteilung hört die Beurteilung der Handlungen noch nicht auf, durch die andre in unser Leben eingreifen.

Überreizungen des Gewissens äussern sich in einer unentschlossenen Ängstlichkeit, die das Handeln erschwert oder in stossweiser Leidenschaftlichkeit vollzieht. Im Rückblick auf vollbrachte Taten kann der Gewissensschmerz mit solcher Heftigkeit hervortreten und immer wieder erneuert werden, dass die Betrachtung des Geschehenen die durch die Lage geforderte Gestaltung des Willens erschwert oder unmöglich macht. Ebenso können im Vorblick auf eine zu findende Entscheidung die Angstgefühle sich so vordrängen, dass unter der Furcht, Ungerechtes zu tun, die Wahlfähigkeit leidet. Gewöhnlich rührt die skrupulöse Gewissenhaftigkeit von einer starken, aber verunreinigten Furcht Gottes her, die den Zusammenhang mit dem Glauben verlor und sich nur die negative Seite an Gottes Beziehung zu uns zu verdeutlichen vermag.

Im Inhalt des Gewissens tritt die Bereicherung oder Verarmung im Zusammenhang mit der Erweiterung oder Verkürzung der uns gegebenen Willensfähigkeit ein, da es an dem uns gegebenen Bestand unsres Willens seine Voraussetzung hat und darum mit ihm abnimmt oder wächst. Je nachdem treten neue Verpflichtungen für uns in Kraft oder es lösen sich früher bestehende auf. Die Bewegung im Willen hängt nach der einen Seite vom Stand unsres Erkennens, nach der andern von der uns gewährten Fähig-

keit zum Handeln ab. Wohin kein Wahrnehmen reicht, dorthin erstreckt sich auch keine Pflicht; sie hört auch da auf, wo keine Fähigkeit mehr zum Handeln besteht. Diese Grenzen sind jedoch beweglich. Vermehrtes Wissen bringt auch Vermehrung der Pflicht und damit Vermehrung des Gewissens mit sich; dasselbe gilt von der Vermehrung der Macht. Die entgegengesetzte Bewegung tritt mit dem Absterben der Gedanken und dem Erlöschen der Macht ein. Daher steht auch in der Entwicklung der Völker die Geschichte ihrer Sittlichkeit mit derjenigen ihres Denkens und ihrer Kultur in Zusammenhang, wenn wir unter Kultur die zunehmende Ausbildung der Herrschaft über die Natur und die durch sie beschaffte Anhäufung von Arbeitsmitteln verstehen.

Ein religiöses Gewissen entsteht da, wo ein Gottesbewusstsein vorhanden ist. Fehlt es, so gibt es auch kein religiöses Gewissen, das gottesdienstliche Verpflichtungen schufe und ihre Nichterfüllung als Schuld wertete. Erst wenn dieses entstanden ist, wird im Rückblick die frühere Gottlosigkeit einer ethischen Beurteilung unterstellt und nun erhalten auch die Ansprüche, die der Gottesgedanke an unsren Willen richtet, die kategorische Art der Pflicht. Daher führt auch die Ablehnung dieser Ansprüche die ganze Schwere des Schuldbegriffs herbei.¹⁰⁵

Als besonders schwierig im Blick auf die Unbedingtheit der Gewissensurteile gelten die Vorgänge, die man ein »irrendes Gewissen« nennt, wo Verwerfliches als Pflicht, Pflichtmässiges als Sünde beurteilt wird und die Gewissensurteile derart verstellt sind, dass die Bejahung an zu Verneinendes, die Verneinung an zu Bejahendes angehängt ist. Diese Verschiebungen kommen dadurch zustande, dass in einer Vorstellungsmischung Elemente vorhanden sind, die eine Gewissensregung erzeugen, mit denen andere von superstitiöser und unethischer Art durch Schlüsse kombiniert werden, so dass sich die Gewissensregung auch auf diese überträgt. Bei den fanatischen Vorgängen, die gewöhnlich als Belege für die Irrtümer des Gewissens dienen, wird die religiöse Pflicht stark empfunden, aber nur sie, während der Verkehr mit den Menschen die Normalität verliert. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn das Gottesbewusstsein schwere Entstellungen erlitten hat und eine absurde religiöse Theorie mit dem starken Gewissensakt verwoben ist. Dann entstehen

freilich im Namen des Gewissens absurde, ethisch verwerfliche Akte. Über ihre Möglichkeit verwundern wir uns doch nur dann, wenn wir im Gewissen ein Surrogat für die Denktätigkeit suchen, die sie überflüssig machen soll. Es ist aber nicht seltsam, dass ein Narr auch ein närrisches Gewissen hat, eben weil es sein Gewissen ist.

Wer als Bedingung für die Beachtung des Gewissens seine Unzerstörbarkeit und Unfehlbarkeit fordert, gestattet sich einen Widerspruch. Könnte unser Gewissen unzerstörbar sein, so brauchten wir es nicht mehr, und wenn wir eine vollkommene, fehllose Ethik hätten, so wären wir ihrer nicht mehr bedürftig. Die Labilität, die unser Merkmal ist, macht das Gewissen für uns wertvoll; aber diese Labilität affiziert alles, was wir sind, und es ist phantastisch, ein Stück unsers seelischen Lebens von den in uns vorhandenen Störungen abzuscheiden als von ihnen unberührt und unberührbar. Wer einen inneren Vorgang sucht, der nicht zerrüttet werden könnte, löst die Einheit des Personlebens auf. Dadurch verliert das Gewissensurteil seine kategorische Bestimmtheit nicht und die Grenze zwischen Recht und Unrecht wird nicht flüssig. Das, was uns jetzt von ihm geboten ist, ist ein für uns gültiges Gebot, auch wenn uns damit noch nicht alles enthüllt ist, was unrecht und was recht ist. Wir haben das, was uns als Unrecht vorgehalten wird, zu lassen und das, was uns als Recht gezeigt wird, ohne Einrede zu tun. Auch für den, den ein irrendes Gewissen missleitet, besteht die Hilfe nicht in der Gewissenlosigkeit, nicht darin, dass er den Anspruch seines Gewissens missachtet, sondern darin, dass die sein Bewusstsein beschattenden Denk- und Willensformationen erneuert werden. Mit neuem Denken hat er das Gemenge von Wahrheit und Irrtum, von Recht und Unrecht, das ihn blendet, zu entwickeln, und indem er sich klar wird, wo der Anspruch seines Gewissens wirklich entspringt und wohin er zielt, entsteht für ihn der sittliche Fortschritt, der ihn von den Normen befreit, an die er jetzt sich zum Unheil und zur Verschuldung gebunden ist.

48.

Der Gottesbeweis aus dem Gewissen.

Ob wir es als Tatsache anerkennen oder bestreiten, dass Normen in uns erscheinen und ein Willensgesetz sich

kundtut, dem wir uns unterwerfen müssen, das hat wieder für unsern Gottesgedanken entscheidende Bedeutung. Mit der Anerkennung dieser Tatsache wissen wir, dass der Weltgrund, durch den wir entstehen, zugleich der Gesetzgeber für unser Wollen ist. Wille kann in uns nur dann vorhanden sein, wenn Gott Willen hat. Aus Materie wird kein Wille, ebensowenig aus einer Kraft.

Diese Beobachtung gibt sowohl unsrem Abhängigkeits- als unsrem Freiheitsbewusstsein eine konkretere Fassung. Die Abhängigkeit ist nicht nur auf die Natur in uns beschränkt, sondern reicht in unser Wollen hinein und ist uns auch da unzweifelhaft bezeugt, wo sich unsre eigene kausale Macht äussert. Indem wir ein unsrem Willen gegebenes Gesetz und ein über unsern Willen gesprochenes Urteil in uns finden, entsteht aus der Abhängigkeit der Gehorsam, womit alle unterpersönlichen Gottesideen unvereinbar sind. Denn Gebot und Gehorsam sind persönliche Relationen.

Zugleich erhält jedoch auch unser Freiheitsbewusstsein die Klärung und Sicherung. Indem der Gehorsam von uns gefordert ist, ist unser Eigenleben gesichert und jede Verschmelzung mit der Gottheit aufgehoben. Wer sich vergotten will, muss das Gewissen und vollends das verurteilende Gewissen streichen. Alle Theorien, die die Beziehung zwischen Gott und uns durch die Formeln: Substanz und Modus, Kraft und Wirkung, Idee und Erscheinung beschreiben, bestreiten die uns gegebene Lebensgestalt.

Je deutlicher unser Bewusstsein ist, dass wir die Besitzer eines Willens sind, um so unentbehrlicher ist uns die Überzeugung, dass unser Wille an Gottes Willen seine Norm habe. Wir sind gegen masslose Überhebung nicht mehr geschützt, wenn wir uns zwar kausale Macht zuschreiben, dagegen ihr Gesetz verneinen. Damit wäre der Despot in uns geboren, der sich alles unterwirft, was seiner Macht preisgegeben ist. Die Hilfe, die die Gewissheit Gottes uns zur Willensfrage leistet, besteht nicht nur darin, dass wir an ihr unsres Willens gewiss werden, sondern weiter darin, dass wir uns an diesem Bewusstsein nicht berauschen. Wir anerkennen damit unsre Freiheit als uns gegeben, nicht als Gesetzlosigkeit, sondern zusammen mit dem unsre kausale Macht bestimmenden Gesetz.

Die Einrede, die Verbindung des Gottesgedankens mit dem Gewissen sei unsittlich und ergebe Heteronomie, da der sittliche Vorgang darin bestehe, dass wir das Gesetz als Gesetz der Vernunft bejahen, beobachtet nicht scharf. Allerdings haben wir keinen guten Willen, wenn wir die Norm, die ihn bestimmt, als uns fremd ablehnen. Guter Wille ist nur dann in uns, wenn er unser eigener Wille ist. Eine Unterwerfung unter Gottes Willen bloss, weil wir müssen, mit dem Vorbehalt, dass wir anders wollten, wenn wir dürften, ist schlecht. Der Gehorsam besteht darin, dass der höhere Wille, der gebietend an uns herantritt, unser eigener Wille wird und das uns vorgehaltene Gesetz von uns so bejaht wird, dass es zu unsrem eigenen, von uns selbst uns gestellten Imperativ wird. Daran werden wir aber vom Gottesgedanken nicht gehindert; wir sind vielmehr dadurch, dass Gottes Wille unsrem Willen das Gesetz gibt, zum vollständigen Gehorsam berufen. Dieser ist erst dann vollendet, wenn er willig geschieht und unsern Willen mit dem höhern Willen ganz eins macht. Somit hat es einen verständigen Sinn, von unsrer Autonomie zu reden, da wir selbst das uns gesetzte Gesetz bestätigen und uns mit ihm einigen. Wir sind, wenn wir uns richtig verhalten, uns selbst das Gesetz. Damit ist aber nicht erwiesen, dass das Gesetz von uns selbst stamme, und damit, dass der gute Wille der von uns selbst gewollte ist, ist nicht festgestellt, dass die Norm, die er in sich hat, von uns hergestellt sei. Hier liegt nicht eine unmittelbare Einheit vor, sondern die Einheit entsteht durch Einigung, dadurch, dass wir unsern Willen an den über uns stehenden Willen hingeben. Wenn wir das unsrem Willen gegebene Gesetz für unser eigenes Gebilde halten, haben wir den Gottesgedanken beseitigt, weil damit im entscheidenden Hauptpunkt unsres Lebens die Bezogenheit auf Gott zerrissen ist. Damit haben wir aber auch den sittlichen Vorgang dem Angriff preisgegeben. Woher rührt nun unsre Teilung in einen gesetzgebenden und einen gehorchenden Willen? woher die Möglichkeit nicht nur, sondern die Wirklichkeit des inneren Streits, durch den wir uns gegen unser Gesetz auflehnen, das doch unser eigenes Produkt sein soll? woher die Nötigung, uns selbst zu verurteilen? Sowie die Erinnerung an Gott hinzutritt, wissen wir sowohl, weshalb sich unser Wille mit dem Gesetz entzweien kann, als warum

es das unsrige zu werden vermag. Unser Eigentum entsteht nicht einzig oder zuerst durch unsre eigene Produktion, sondern das göttliche Geben verschafft uns unser Eigentum, ein wirklich uns einverleibtes und in unser Wesen eingesenktes Gesetz, einen Willen, der unser Sein konstituiert. Dazu gelangen wir aber einzig durch die entschlossene Unterordnung unsres Willens unter die ihm gesetzte Norm. Sodann entsteht mit dem Verzicht auf den göttlichen Ursprung des Gesetzes Hilflosigkeit gegenüber dem verurteilenden Gewissen. Wenn wir in der Erteilung des Gesetzes die Gnade nicht mehr erkennen, haben wir sie auch dann nicht mehr, wenn wir auf den Widerspruch des Gesetzes gegen unser Verhalten stossen. So bekommen wir eine Moral, die nur zu gebieten weiss, hernach aber vor dem Bösen ratlos ist und nur festzustellen vermag, wir seien schlecht. Eine solche Moral wird aber unmoralisch und bringt nicht das Gute, sondern nur Böses hervor.

Dadurch, dass vom Gewissen deutliche Antriebe zur Erinnerung an Gott ausgehen, wird aber das Gewissen nicht zur einzigen Offenbarung Gottes, so dass wir das Gottesbewusstsein nur aus ihm zu begründen hätten. Denn wir haben das Gewissen nicht abgeschnitten vom übrigen Lebensvorgang, sondern nur vereint mit ihm und erleben es nicht als eine Unterbrechung unsrer Geschichte, sondern als ein Glied derselben. Daher lässt es sich auch nicht als Ersatz für Gottes Bezeugung in der Geschichte brauchen. Die Frage, wozu wir eine Offenbarung Gottes ausser uns brauchten, da wir doch ein Gewissen haben, wäre absurd, weil sie uns zumutete, aus der Gemeinschaft auszutreten und uns in unsre Innerlichkeit einzuschliessen und trotzdem noch einen Willen, Pflicht und Gewissen zu behalten. Wer aus der Geschichte keine Begründung und Leitung für sein Denken und Wollen empfangen will, sondern seine Religion bloss in seine Beschäftigung mit seinem Gewissen setzt, macht den Versuch, sein Leben einzig auf das aufzubauen, was er als einzelner in seiner Innerlichkeit empfängt. Damit ist aber das Gewissen zerrissen, weil es unsre Gemeinschaft mit den andern von uns verlangt. Indem es Pflicht stiftet, setzt es Verbundenheit und gibt unsrem Wollen die festen, unzerbrechlichen Relationen zu dem der andern. Verpflichtetheit ist ein sozialer Begriff und das Gewissen, das

unsre Verpflichtetheit stiftet, führt uns in die Sozietät. Wer sein Gewissen als Gottes Gabe wertet, urteilt so auch von dem der andern und sagt damit die göttliche Leitung der Geschichte aus, womit sie theologisch die grösste Bedeutung für ihn gewinnt. Sodann stehen der Christus und das Gewissen zueinander in einer unzerreissbaren Relation. Denn das Gewissen schafft das Bedürfnis, zu dem der Christus die Erfüllung gibt. Indem es uns nötigt, unsern Willen zu verwerfen, versetzt es uns in eine Lage, in der wir nicht verharren können, gibt uns aber nicht selber die Befreiung aus ihr; denn wie wir uns helfen, wenn das böse Gewissen da ist, das ist aus der Gewissensfunktion nicht zu entnehmen. Sie schafft, wenn sie in einem negativen Ergebnis endet, die Ratlosigkeit und damit jene Bedürftigkeit, für die im Christus die Hilfe vorhanden ist.

49.

Gottes Wille.

Dass Gott Wille ist, wissen wir dann, wenn wir ihn als den Geber des Willens und des ihm mitgegebenen Gesetzes kennen. Wir wissen weiter, dass er an der Schwächlichkeit und Verdorbenheit unsres Willens keinen Anteil hat. Alle Abnormitäten, die unsre Wahl auch dann begleiten, wenn sie richtig wählt, die Unschlüssigkeit, die sie in die Länge zieht, der Schmerz, der den Kampf gegen das abzuweisende Wollen begleitet, bleiben dem Gottesbewusstsein fern. Die vollkommene Einheit, die das Gottsein ausmacht, ist auch das Merkmal des göttlichen Willens. Gott selbst ist der Grund seines Willens und kennt ihn als den ihm völlig eigenen, und da die göttliche Einheit die Fülle in sich hat, erhält der Begriff Wahl hier seine höchste Vollendung. Die göttliche Wahl ordnet und bestimmt die Fülle der Ziele, die aus dem Reichtum der göttlichen Schöpferkraft entstehen.

Der ganze Inhalt des Gottesbewusstseins erhält dadurch eine wesentliche Verdeutlichung. Als der Geber des Denkens und der Wahrheit handelt Gott deshalb an uns, weil er uns den guten Willen und die ihn ausführende Tat gewährt. Er macht uns deshalb denken, damit wir wollen. Er schafft in uns deshalb die Fähigkeit zum Glauben, durch den wir uns für die uns erkennbare Wahrheit auf-

schliessen, damit sie durch den Glauben auch die Bewegung unsrer Begehrung leite, wie sie den Ablauf unsrer Vorstellungen beherrscht. Unser Glaube kann sich nun nicht mehr einzig darauf beziehen, dass wir in Gott den Geber der Wahrheit und der Seligkeit suchen, sondern nimmt als seinen wesentlichen Inhalt das Verlangen in sich auf, den guten Willen zu empfangen, der den göttlichen Willen wählt und tut. Ebenso vertiefen sich vom Willen aus die Empfindungswerte. Die Frage nach der Seligkeit und Unseligkeit erhält dadurch ihre Schwere, weil nun klar ist, dass sie eine moralische Frage ist und wir zur Seligkeit den guten Willen brauchen und die Unseligkeit zusammen mit dem bösen Willen haben. In die Güte Gottes müssen wir den Gedanken einschliessen, dass er uns gut haben will und dass sich seine Güte dadurch vollendet, dass sie uns gut macht. In den Unwillen Gottes ist das Merkmal aufzunehmen, dass er das Böse an uns verneint. Dadurch wird es uns unmöglich, ihn zu leugnen; er ist nun in seiner Notwendigkeit erkannt und wir wissen, wann und weshalb sich Gott uns widersetzt, wodurch zwischen ihm und uns ein Gegensatz entsteht, den wir nur dadurch beenden, dass wir unsern verwerflichen Willen beseitigen. Ebenso tritt in den Gedanken an Gottes Heiligkeit die Erkenntnis ein, dass sie nicht bloss ein Unterschied in der Natur oder Macht, sondern die vollständige Geschiedenheit vom Bösen ist, so dass alles, was Gottes ist, den guten Willen hat und haben muss. Die Ehre und die Schande bekommen nun ihre Begründung dadurch, dass unser Verhältnis zu Gott und zu den Menschen seine Norm durch das sittliche Urteil erhält. Ein Beifall oder eine Verwerfung, die nicht in ihm begründet ist, hört auf, für uns einen absoluten Wert zu haben. Die Frage nach der Ehre bei Gott wird zur Frage nach unsrer Rechtfertigung, die nach der Schande bei Gott zur Frage nach der gegen uns stehenden Verurteilung.

Dass wir Gott als den Vollenden kennen, bestimmt auch die Trinitätslehre. Wir dürfen sie uns nicht nur durch den Denkvorgang erläutern; denn das Wort ist wie gedacht, so auch gewollt. Der Wille ist dem Bilde Gottes wesentlich und zwar ist es nicht nur der Zielpunkt des göttlichen Willens, sondern wegen der Vollständigkeit seiner

Geeinheit mit Gott selbst ein Wollendes. Das Wort ist der Sohn. So setzt auch der Geist nicht nur eine Denk-, sondern eine Willenseinheit. Darin besteht der Wert der Formel: drei Personen, mit der die nur aus der Natur geholten Analogien abgewehrt sind und die vollständig personhafte Art Gottes auch in der inneren Unterscheidung des göttlichen Lebens bejaht ist.¹⁰⁶ Gott hat nicht Kräfte, nicht Gegenstände, nichts Dingliches in sich, sondern macht auch sein Wort und seinen Geist seiner selbst mächtig, in sich lebendig und zur Person.

Da Gott Wille ist, hat unsre Beziehung zu Gott ihren Grund im göttlichen Erwählen. Das wissen wir deshalb, weil unser Wille das Zweite, nicht das Wirkende, sondern das Bewirkte ist. Wir wollen, weil wir gewollt sind, und erwählen, nachdem wir erwählt sind. Das gilt vollends von demjenigen Willen, durch den wir Gott erfassen. Der Anfang unsrer Verbundenheit mit Gott findet sich in Gott; ihm eignet die Urheberschaft unsrer Gemeinschaft mit ihm auf allen ihren Stufen.

Diese Erkenntnis wirkte verwirrend und sie muss es, sowie der Begriff Wille nur formal und leer gedacht wird mit Abstraktion von allem, was wir sonst von Gott wissen, mit Bedeckung seiner Gnade, Gerechtigkeit und Weisheit. Wenn der übrige Inhalt des Gottesbewusstseins zerstört ist und nur der Gedanke wählender Wille übrig blieb, dann ist freilich an ihm keine Gewissheit mehr zu gewinnen und uns kein Grund zum Vertrauen mehr gegeben. Denn in diesem ausgeleerten Willen ist nichts weiter gedacht als die kausale Macht. Die Versuchung zur abstrakten Fassung des göttlichen Willens, die ihm keinen Inhalt lässt und nur die unbeschränkte Macht des Wirkens in ihm sieht, ergab sich aus der Erwägung: der Wille sei der erste, anhebende Vorgang, die Voraussetzung für alle Geschichte, somit auch die Gewissheit über ihn die erste Erkenntnis, die jedem anderen Wissen vorangehe. Damit töten wir jedoch wieder durch eine hypostasierte Abstraktion das Erkennen. Was es bedeutet, dass Gott will, können wir nur aus der Tat Gottes, nur aus der Geschichte sehen. Wenden wir uns von ihr ab, so bleibt uns Gottes Wille unbestimmbar und wir sind über die Beziehung, in die er uns zu sich stellt, in eine unaufhebbare Unwissenheit versetzt. Nur dann halten wir die

Gewissheit, dass Gott Wille sei, fest, wenn sie uns an das Geschehene bindet, nicht aber von ihm trennt; denn in Gottes Werk wird uns sein Wille offenbar.

Da wir alle Beziehungen, in die wir zu Gott gestellt sind, aus seinem Willen abzuleiten haben, so erhalten wir für sie die Aussage, dass sie Taten oder Werke sind, nicht nur die Wirkungen von Kräften oder die Folgen von Prozessen, die in Gott vor sich gehen. Das gilt für die Schöpfung wie für die Erlösung und Vollendung. Sowie Gott als Wille bejaht ist, stellt sich uns der Weltprozess als ein System von Taten dar, die unter sich durch die Einheit desselben Wirkers und Willens verbunden sind.¹⁰⁷

50.

Gottes Gerechtigkeit.

Solange wir uns den Menschen als ein isoliertes Wesen vorstellen, hat der Begriff Gerechtigkeit keine Anwendbarkeit; er entsteht dadurch, dass wir in der Gemeinschaft mit den andern zu wollen und zu handeln haben. Wir haben unsern Verkehr miteinander so zu ordnen, wie es der uns innerlich gezeigten Norm entspricht, ihr Wohl und Wehe dem unsrigen gleichzustellen und ihre Güte als gut, ihre Bosheit als böse zu behandeln wie die unsrige. Dafür, dass wir unsern Verkehr der sittlichen Regel unterwerfen, erhalten wir die inwendige Billigung; so handeln wir gerecht. Da wir aber nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit Gott verbunden sind und nicht nur neben uns den Willen der andern, sondern auch Gottes Willen über uns haben, so gibt es nicht nur ein menschliches, sondern auch ein göttliches Recht, nicht nur eine Gerechtigkeit, die wir uns durch unser Verhalten gegen die Menschen verschaffen, sondern auch eine solche, die wir im Verhältnis zu Gott erlangen, und deshalb gibt es auch eine Gerechtigkeit Gottes, die er durch sein Verhalten gegen uns herstellt.

Es sind bei jeder Beziehung die beiden miteinander verbundenen Wirker zu beachten und es liegt auf der Hand, dass der Begriff Gerechtigkeit einen verschiedenen Inhalt bekommt, je nachdem wir bei der Gemeinschaft Gottes mit uns an Gottes oder an unser Verhalten denken.¹⁰⁸

Gottes Wille beginnt; er stiftet dasjenige Verhältnis,

das als gerecht von ihm gewollt ist und von uns gewollt werden soll. Dann ist er der Sprechende, wir die Hörenden und Glaubenden, er der Gebende, wir die Empfangenden, er der Gebietende, wir die Gehorchenden. Gottes Gerechtigkeit besteht darin, dass er gibt, vergibt, errettet und belebt, und die unsrige darin, dass wir empfangen, begnadet werden, glauben und gehorchen. Das ist Gerechtigkeit, weil so die beiden Willen miteinander in derjenigen Übereinstimmung bleiben, die ihrem realen Verhältnis entspricht, und die Norm zur Verwirklichung gelangt, die unsrem Willen gegeben ist.

Erwägen wir unsren eigenen Anteil an unsrer Beziehung zu Gott, wodurch unser Wille an ihr beteiligt ist, dann teilt sich die göttliche Gerechtigkeit in zwei gegensätzliche Aktionen, weil unser Wille eine gegensätzliche Aktion vollzieht. Dem bösen Willen gebührt der Widerstand; indem Gott uns verneint, weil wir Böses wollen, ist er gerecht. Dem guten Willen gebührt die Bestätigung; indem Gott zu unsrem guten Willen seinen gütigen Willen fügt, ist er gerecht. So ist die Gerechtigkeit der Oberbegriff zum Zorn und zur Güte; sie gibt uns das Gute als Lohn, das Übel als Strafe. Gottes Gerechtigkeit lässt sich aber nicht bloss auf die vergeltende Funktion einschränken, die erst die zweite Stelle hat und nicht die Stiftung seiner Gemeinschaft mit uns, sondern ihre Vollendung bewirkt. Ihren Grund hat unsre Verbundenheit mit Gott in jener ersten, schöpferischen Gerechtigkeit, durch die Gott an uns offenbart, was er selber ist, und sie begründet und gestaltet vollständig auch den abschliessenden Akt, durch den er offenbart, was wir durch unser Wollen und Wirken geworden sind.¹⁰⁹ So ist die Gerechtigkeit mit der Wahrheit ganz geeint, da sie so alles ans Licht bringt, was Gott ist, Gottes Vollkommenheit, und ebenso alles, was wir sind.

Der auf Gerechtigkeit gerichtete Wille schafft das Gesetz. Gesetz ist das mit der Kraft verbundene Recht. Es tritt in Kraft zunächst durch seine unabweisbare Bezeugung, die unser Bewusstsein so gestaltet, dass wir die für uns gültigen Normen kennen und ehren müssen, auch wenn wir sie übertreten können. Zum Gesetzesbegriff gehört weiter die Durchführung des Rechts durch den Schutz dessen, der das Rechte tut, und durch den Vollzug der Strafe an dem, der es bricht.

Von der Aufnahme des Gesetzes und der Gerechtigkeit in das Gottesbewusstsein wird gefürchtet, sie verführe zum Eudämonismus, da dadurch unsre Begehrung vom guten Willen weg auf seinen Erfolg gewendet werde, weil die göttliche Gerechtigkeit dem Gerechten Seligkeit, dem Ungerechten Unseligkeit bereite. Erwarten wir von Gott Gerechtigkeit, so ist damit freilich kein Verzicht auf das Glück vereinbar; ein solcher ist uns aber ohnehin unmöglich, weil ein Handeln, bei dem wir uns für die Seligkeit und Unseligkeit unempfindlich machten, unser menschliches Wesen zerstörte. Das Begehren nach Seligkeit ist aber noch nicht Eudämonismus, der erst dann entsteht, wenn wir nichts anderes wollen als unser Glück und ihm alles unterordnen. Durch die Anerkennung der Gerechtigkeit bleibt aber die Tat das von uns Gewollte; sie bildet das, was schlechthin gefordert und als Pflicht geehrt wird, nicht erst die aus ihr entstehende Lust. Das kommt ja durch die Begriffe Lohn und Strafe zur vollen Anerkennung. Der Lohn bezeugt den Wert der Tat, die Strafe den Unwert der Tat. Ihr Wert oder Unwert heftet sich nicht erst nachträglich an sie an durch das, was als Lohn oder Strafe folgt, sondern sie hat ihn in sich selbst. Ohne das wäre die folgende Gabe nicht mehr Lohn, das folgende Leid nicht mehr Strafe. Strafe ist nur dann vorhanden, wenn das Leiden durch die Verwerflichkeit des vorangehenden Handelns begründet ist, und ein Wohlergehen ist nur dann Lohn, wenn das Wohltun durch seinen eignen inneren Wert es uns bereitet hat. Wir geben also die Gewissheit, durch die wir Gott als den Gerechten erkennen, preis, wenn wir unsre Tat nur von ihren Folgen aus beurteilen, das Böse bloss der Strafe wegen lassen, das Gute bloss des Lohnes wegen schätzen. Diese Verirrung wird aber nicht durch den Verzicht auf die Gerechtigkeit und das Gesetz beseitigt; denn diese Gefahr ist darin begründet, dass wir sowohl den Willen als die Empfindung besitzen, somit das Gesetz für unsren Willen und das Verlangen nach dem Glück gleichzeitig in uns tragen und dieses jenem zu unterwerfen haben. Bewegt uns die am Empfinden entstehende Begehrung dazu, das Gesetz abzuwerfen und bloss nach der Frucht des Handelns zu greifen, so bringen wir nur den Schein der Sittlichkeit hervor, der den Widerspruch gegen die Gerechtigkeit, somit auch die

Entwertung des Lohns und der Strafe in sich hat. So wollen wir wohl das, womit wir gelohnt würden, wollen es aber nicht als Lohn, wollen die Güte, aber ohne Recht, und »haben eben deshalb unsern Lohn dahin«. Ebenso wollen wir in diesem Fall zwar die Strafe nicht, wollen aber gleichzeitig das, was die Strafe notwendig macht, und verschaffen uns selber das, wovor wir fliehen. Wir erreichen die Eudämonie nur dadurch, dass wir nicht Eudämonisten sind; aber wir können auch nur deshalb darauf verzichten, Eudämonisten zu sein, weil wir wissen, dass wir so unsre Eudämonie schaffen, weil Gott sie uns gewährt.

Der Protest gegen die Gerechtigkeit entstand auch aus der Sorge für die Reinheit des Gottesgedankens zur Abwehr einer religiösen Verirrung. Das Recht stelle zwischen den beiden Verbundenen Koordination her; denn das Verhalten des einen bestimmt hier durch seinen Wert das des andern; werde diese Regel auch auf Gott angewendet, so bedeute das, unser Wille begründe den seinen, womit Gott in Abhängigkeit von uns gebracht sei. Diese Einrede hat eine starke Stütze an den verderblichen Wirkungen der Verdiensttheologie. Der Begriff Verdienst verwendet den Gerechtigkeitsgedanken. Er stellt die göttliche Gabe als die Antwort auf unser Wohlverhalten dar, die durch dieses gefordert sei. Die unheilvollen Wirkungen des Verdienstgedankens haben wir aber in der Religionsgeschichte deutlich vor uns, schon in der Judenschaft und wieder in der Kirche. Jene Zerstörung der Religion, gegen die das Busswort Jesu kämpft, hat ihr Symptom in der Macht des Verdienstgedankens und sie war mehr als ein Symptom; sie hat den Fall der jüdischen Gemeinde herbeigeführt. Alles göttliche Geben wird als die durch die Rechtsnorm bemessene und gesicherte Antwort Gottes auf den Dienst des Menschen aufgefasst. Daher verlegt sich die kausale Macht, die dem Menschen den Anteil an den göttlichen Gaben verschafft, in das Wollen und Handeln des Menschen. Durch die Grösse seines Gehorsams erwirbt er sich das ewige Leben, wie er sich durch seine Schuld des Lebens beraubt. Gott erhält die zweite Stelle und handelt erst, wenn der Mensch gehandelt hat. Die Religion wird also zum Mittel der Selbsterhöhung des Menschen. Darum hat Jesus die Gerechten verworfen, weil sie sich ihrer Gerechtigkeit wegen erhöhten und in ihr das

Mittel sahen, durch das Gott an sie gebunden und ihnen verpflichtet sei. Das Eindringen des Verdienstgedankens in die Kirche hat ähnliche Ergebnisse gehabt und ihre Reformation nötig gemacht. Wieder erwies er sich als den Zerstörer des Glaubens, indem er das Verhältnis zu Gott wieder auf das Tun des Menschen begründete. Wir bekommen nochmals eine Religion, bei der der Mensch sich zu Gott emporschwingt, und die Unmöglichkeit dieses Unternehmens erweist sich darin, dass sowohl die Busse als der Glaube als die Liebe in eine leidenschaftliche Unruhe und Schwankung hinabsinken, weil der Mensch in sich selber nie seinen Stützpunkt finden kann. Durch dieses Verfahren wird alles ungewiss und die ganze religiöse Aktion, so eifrig sie betrieben wird, kommt um ihren Erfolg.

Wenn uns aber der Gerechtigkeitsgedanke unfromm macht und den hoffärtigen Versuch erzeugt, Gott zu lenken und zu bezwingen, so müssen wir ihn von allem abschneiden, was wir sonst von Gott wissen. Wir können ihn dazu nur dann missbrauchen, wenn wir ihn mit einer willkürlichen Abstraktion zum einzigen Merkmal unsres Gottesbewusstseins machen, und auch dies nur dann, wenn wir Gottes Gerechtigkeit bei allem Eifer für das Recht verkennen, jene Gerechtigkeit, durch die er selbst unsre Verbundenheit mit ihm stiftet, und unsre Sorge einzig darauf richten, dass wir selber recht haben und recht behalten, und auch dies wieder nur dann, wenn wir uns gleichzeitig gegen unser Unrecht verblenden. Vergessen ist bei dieser Theologie, woher wir das Dasein, den Willen, das Gesetz haben, vergessen auch, dass wir schuldig sind. Die Möglichkeit, dass wir uns so verderben, entsteht aber nicht aus der Herrschaft der Gerechtigkeit und des Gesetzes, sondern ist damit da, dass wir Freiheit haben und diese so fassen können, dass wir ihretwegen unsre Abhängigkeit leugnen. Wir dürfen aber deshalb, weil uns die Freiheit zur Versuchung werden kann, nicht absolute Abhängigkeit lehren und den Willen leugnen, sondern haben anzuerkennen, dass uns unsre Freiheit gewährt ist. Das bedeutet für die Gerechtigkeit, dass die göttliche Gerechtigkeit die Priorität besitzt und von uns zuerst gesucht sein muss, so dass unsre Gerechtigkeit nichts anderes sein kann als die durch Gott uns verliehene Gerechtigkeit. Wir können nicht anders recht haben und behalten wollen als so,

dass Gott recht behält, und haben so viel Recht, als er uns gibt.

Mit dem Trotz im Willen entstanden auch die trotzigsten Theorien, die den Gerechtigkeits- und Verdienstgedanken zur Deutung der göttlichen Regierung ausnützen. Ist uns nicht mit ihm der Schlüssel gegeben, der das göttliche Walten berechenbar macht, sowohl im Vorblick wie im Rückblick, da es ja nach der Vergeltungsregel geordnet sein muss? So macht man den Erfolg zur Offenbarung des göttlichen Urteils, sowohl das Leiden zum Zeichen der menschlichen Verworfenheit als das Glück zum Zeichen der göttlichen Gunst. Allein solche Deutungen der Geschichte vergessen die Obmacht Gottes, die uns die Kontrolle seines Regiments nicht übergibt. Es sind im Lebensgang des Einzelnen wie im Weltlauf freilich Eingriffe Gottes sichtbar, die das Recht handhaben und die Geltung des Gesetzes offenbaren, aber nicht so, als beschränkte sich Gottes Verhältnis zu uns darauf, unser Handeln in seine Konsequenzen zu vollenden. Gottes Selbständigkeit bleibt unverletzt und durchkreuzt alle unsre Berechnungen sowohl in der Grösse seines Gebens als in der Langmut, mit der der Strafvollzug aufgeschoben bleibt, als auch im Ernst seiner Gerichtsbewirkung. Auch in der intellektuellen Beziehung tritt durch die Gerechtigkeit Gottes niemals eine Koordination zwischen uns und Gott ein, die unser Denken befähigte, sein Regiment zu bestimmen. Das uns aufgegebene Verhalten bleibt auch in der intellektuellen Beziehung das Empfangen, das dann auf Gottes Tat merkt, wenn sie geschieht.

51.

Die Liebe.

Dadurch, dass wir einander Recht gewähren, sind die uns verpflichtenden Normen noch nicht vollständig erfüllt. So ordnen wir unsre Gemeinschaft nach der Gleichheitsregel, behandeln das Gute der andern als ebenso wertvoll wie unser Gutes, unsre Bosheit als ebenso verwerflich wie ihre Bosheit. Die Erniedrigung der andern unter uns, unsre Überhebung über sie ist uns dadurch verwehrt. Der Gleichheitsgedanke reicht aber zur Ordnung unsrer Gemeinschaft nicht aus. Denn wir sind tatsächlich durch Abhängigkeiten miteinander verbunden, die den einen der Gabe des andern

bedürftig machen. Der Bedürftige ist aber dem nicht gleich, der ihm sein Bedürfnis deckt. Vielleicht wechselt das Verhältnis sofort wieder; aber solange es dauert, besteht Ungleichheit. Wir treten aber in diese Beziehungen nicht hinein ohne ein Gesetz, das unsren Willen leitet; denn wir empfangen durch diese Beziehungen die Aufforderung zur Liebe und sie hat das Gewissensurteil für sich. Wir sind zum Wohlwollen verpflichtet, d. h. zu einem Wollen, das nicht das eigne Wohl, sondern das Wohl des andern will und wirkt, und wir haben das Vermögen, aufrichtig und entschlossen das zu unsrem Zweck zu machen, dass der andre durch uns begabt und gefördert sei.¹¹⁰

Dass das der gute Wille ist, den Gottes Gesetz von uns verlangt, wird dadurch bestätigt, dass wir nichts anderes kennen, was dem sittlichen Gesetz Inhalt gäbe und ausdrückte, worin jenes Gute bestehe, das ohne Einschränkung als Pflicht von uns gewollt werden soll.

Mit dem Tugendbegriff sprechen wir aus, dass wir die Kräfte, die uns gegeben sind, zu möglichster Tüchtigkeit zu steigern haben. Zweifellos haftet an der Ausbildung unsrer Kraft ein Wohlgefallen nicht nur von ästhetischer, sondern auch von ethischer Art. Wissen wir aber nicht mehr zu sagen als: »bilde deine Funktionen aus«, so bleibt die Frage nach dem, was gut sei, unbeantwortet. Wozu steigern wir unsere Kraft? Das Ziel, das uns hier gezeigt wird, ist egoistisch; es gelingt uns aber nicht, in uns selbst den Zweck zu finden, der unsre Tätigkeit notwendig macht. Dazu müssten wir imstande sein, in uns selbst zu ruhen und im Selbstgenuss, der uns selbst bewundert, die Frucht unsrer Tätigkeit zu ernten. Versuchen wir es, so endet die Tugend in Fall und wir bereiten uns aus dem, was an sich nötig und richtig ist, den Anlass zum Sturz. Darin, dass wir dem Tüchtigen, der sich selbst seiner Leistung wegen bewundert und darin das Ziel seiner Ausbildung erkennt, unsre Billigung entziehen, äussert sich die Gewissensfunktion. Sie protestiert gegen eine Moral, die nichts als Tugendlehre ist.

Zur Zeit, als die Griechen die Tugendlehre ausbildeten, hatte sie nur eine vorbereitende Bedeutung und über sich als Ziel die Politik. Der Einzelne entwickelt seine Kräfte und stellt sich dann mit ihnen in die Sozietät hinein, für die er sie fruchtbar macht. Damit wendete sich die Tugendethik zur Liebe

hinüber und stellte dem Einzelnen sein Ziel über sein eigenes Ich hinauf. Aber wie entsteht eine einträchtige Sozietät? Das zeigt uns nicht die Tugendethik, sondern nur die Liebesnorm, und weil sie fehlte, blieb auch das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft undeutlich. Als daran die antike Sozietät zerfiel, hielt sich die griechische Ethik noch daran, dass das Denken einem schlechthin wertvollen Zweck diene, und setzte darum die Denktüchtigkeit über alle andern Tugenden. Es ist aber unmöglich, dass wir uns auf das Denken beschränken und in ihm die Lösung für das Rätsel unsres Daseins finden. Die Stoa gab dem Tugendbegriff eine religiöse Begründung und verband ihn mit dem Bewusstsein, mit dem Weltgrund eins zu sein. Da sie aber nur an eine naturhafte, unmittelbare Geeinheit mit ihm denkt, so entsteht kein Raum zur Liebe, sondern nur ein Machtbewusstsein, das, so hoch es gesteigert wird, dennoch keine positiven Ziele vor sich sieht, sondern sich in der Abwehr der Angriffe erschöpft, die die Selbständigkeit des Menschen gefährden. Die Erneuerung der Tugendlehre in der Aufklärung war mit Eudämonismus verbunden; sie lenkte also das Begehren beständig über das Gewollte hinaus zur Empfindung, die aus ihm auf uns zurückströmen wird. Damit war anerkannt, dass es kein in sich wertvolles Handeln gebe, solange wir nur mit dem Tugendbegriff bestimmen wollen, worin unser Beruf besteht.

Die Versuche, in der Rechts- und Gleichheitsregel den ganzen Inhalt unsrer Pflicht zu finden, enden immer damit, dass sie bloss eine negative Fassung erhält. Wir sollen die Selbständigkeit des andern nicht stören, die Zwecke des andern nicht durchkreuzen, seine Lebensbedingungen nicht antasten. Aber mit dem Verbot allein haben wir noch keinen Beruf. Wir sollen nicht nur nicht stören, sondern helfen, nicht nur nicht berauben, sondern begaben. Nun ist der Pflicht ein positiver Inhalt verschafft und ein Gutes gefunden, das unsre stetige Beschäftigung zu bilden vermag. Wir haben nicht nur eine schon bestehende Gemeinschaft nicht zu zerstören, sondern wir haben sie herzustellen und das ist das Werk, das die Liebe vollbringt.

Durch die Anerkennung der die Liebe heiligenden Norm ist dem Arbeitstrieb, der uns zu beständiger Denktätigkeit treibt, sein Grund unterlegt. Die Liebe will erkennen

und erkannt sein und sie muss erkennen, damit sie geben kann, und muss erkannt sein, damit die Gemeinschaft zustande komme. An der Blindheit stirbt sie; denn mit der Unfähigkeit zum Sehen hört die Beziehung zwischen uns auf; jedenfalls hört sie auf, wohlthätig zu sein. So werden wir von einander isoliert und für einander gefährlich. Mit der Anerkennung der Liebesregel gewinnt auch der Glaube den Schutz gegen die schlaffe Hingabe, die sich wegen der Güte des andern zur Tatlosigkeit verdirbt, und gegen die hoffärtige Ausnützung des andern, die ihn an sich ketten will. Die Liebe handelt; da ein tatloser Glaube ein liebloser Glaube wäre, wird er unmöglich, sowie die Liebe als das erkannt ist, was von uns gefordert ist. Ein mit der Liebe verbundener Glaube macht deshalb bereit zum Denken, nicht denkfaul, dienstfertig, nicht unwillig zum Dienst. Da aber die Liebe, indem sie uns tätig macht, nie den Willen begründet, den andern zu knechten und zu erniedrigen, sondern sich für ihn hingibt, so bedeutet die Verbindung des zu Gott gewendeten Glaubens mit der Liebe die entschlossene Unterordnung unter Gott, den Tod aller Postulate und Versuche, sich der göttlichen Gaben zu bemächtigen. Die Liebe sichert zugleich den Glauben gegen jene Gefühllosigkeit, die ihn nur auf einen Denkakt beschränkt. Es bedarf keiner Sorge mehr, ob die Zustimmung wohl auch Zuversicht werde, sowie die Liebe neben dem Glauben steht, weil damit gesichert ist, dass die uns entgegenkommende Güte des andern empfunden wird und uns beglückt.

Durch die Liebe erhalten die auf die Gemeinschaft zielenden Gefühle ihre Vollendung. Die Mitfreude und das Mitleiden zergehen ohne Erfolg, wenn sie nicht zu ihnen hinzutritt, und werden fruchtbar durch sie. Die Ehre und Schande werden durch sie rein und wirksam. Die Liebe bedarf der Ehre und gibt sie den andern; denn sie stellt jenen Verband her, der den inneren Wert des Handelns auch für den Täter selbst wertvoll macht. Ebenso schändet die Liebe das Schändliche, weil sie den andern von dem befreien will, was ihn zerstört; sie schändet aber nur das Schändliche, nicht den Menschen, so dass er vernichtet ist.

Die Liebe nimmt die Gerechtigkeit in sich auf und überschreitet sie, weil sie die Pflicht völlig erfüllt und zugleich ihre Freiheit bewahrt, die sich nicht von der Gegen-

leistung des andern abhängig macht, sondern spontan aus ihrem eigenen Vermögen die Gemeinschaft stiftet und sie auch dann festhält, wenn der andere sie zerrissen hat. Darum entsteht aus der Vollmacht der Liebe, das zu überschreiten, was uns durch das Recht zur Pflicht gemacht ist, für das Recht keine Gefahr. Ihr erstes Anliegen, das sie vor jedem andern Ziel erfüllt, besteht darin, dass sie die vom Recht geforderten Leistungen, auf die unsre Gemeinschaft gestellt ist, beschaffe, und auch dann, wenn sie es überschreitet, hat sie ihre Rechtfertigung darin, dass sie das Recht eben jetzt, wo sie über dasselbe hinübergreift, erfüllt. Denn sie verschiebt die Rechtsnorm nie zu Ungunsten des andern, nie so, dass der uns selbst zugemessene Raum dadurch grösser wird, sondern nur zu ihren eigenen Ungunsten, nur so, dass der dem andern gewährte Raum dadurch erweitert wird. Sie erweist sich dadurch als die Erfüllung des Gesetzes, dass sie sein Ziel, die Stiftung der Gemeinschaft, durch ihren Dienst noch völliger und wirksamer realisiert, als dies in den Grenzen der Rechtsnorm erreichbar ist.

52.

Die Einreden gegen die Liebe.

Kann sich unser Wollen von dem auf unsre Selbsterhaltung gerichteten Trieb lösen? Ist nicht er die stetig wirkende Grundkraft, die unser ganzes Verhalten gestaltet? So wäre das, was als Liebe erscheint, doch nur eine andre Form der Selbstbefriedigung, die mittelbare, die ihr Glück durch das Glück der andern bewirkt. Da wir durch die Beglückung andrer uns selbst Glück bereiten, so verlange unser eigenes Interesse, wenn wir es richtig beurteilen, unsern Anschluss an die andern, den Eintritt in die Gemeinschaft und die Arbeit für sie. Damit sei aber nicht bewiesen, dass wir je mit unsrem Willen von uns frei würden und selbstlos für andre handelten; sich selbst zum Mittel zu machen, durch das das Leben andrer gefördert werde, sei vielmehr Unnatur und, wo es vorzukommen scheine, Fiktion.¹¹¹

Gestritten wird hier um eine Tatsache, die nicht durch Theorien, sondern einzig durch die Tat bewiesen wird. Den Kampf für die Liebe, der theologisch von grosser Bedeutung

ist, hat die Christenheit dadurch zu führen, dass sie die Liebe hat und übt.

Sie wäre freilich Unnatur, wenn sie Selbstvernichtung anstrebte, da die Selbstbejahung im Grundakt unsres Bewusstseins eingeschlossen ist und daher in allen unsren Aktionen wiederkehrt. Aber die Liebe und die Selbstvernichtung heben auf allen Stufen und in allen Formen einander auf. Das Geben erfordert eine lebende, zum Geben fähige Person, nicht eine verarmte und geschwächte. Der Ohnmächtige kann nicht helfen, der Törichte nicht lehren, der Tote nicht beseligen. Alles, was die Tugendlehre über die richtige Pflege des Selbsts zu sagen hat, bleibt in der Liebesethik unerschüttert; aber das Gewollte liegt nun jenseits des eignen Selbsts und damit enthüllt sich erst das Ziel, dem die ganze Arbeit der Selbstausbildung dienen muss. Es folgt ihr nun eine Lösung von uns selbst, die alle egoistischen Motive hinter sich lässt und das Motiv zur Tat mit Entschlossenheit in dem gewinnt, was der andere bedarf.

Es wird weiter gegen die Liebe gesagt, sie bedürfe einer phantastischen Idealisierung des Nächsten, da sie den andern über uns erhebe, obgleich er nur dasselbe Wesen und Recht habe wie wir; es entstehe hier eine Überbietung der Rechts- und Gleichheitsregel durch eine übertriebene Reaktion gegen ihre Unterbietung durch harte Selbstsucht; während diese das eigene Ich tyrannisch über die andern erhebe, trotzdem wir kein besseres Recht für uns haben als der, den wir als unser Mittel ausnützen, erniedrige sich der Liebende unter den Geliebten und mache sich selbst für ihn zum Mittel, obwohl der Geliebte nicht besser sei als er selbst; darum bedürfe die Liebe, um entstehen zu können, die Blindheit, wie dies im Geschlechtsverhältnis deutlich sei, wo die Natur listig, um die Fortpflanzung zu sichern, den Eros mit einer Erhitzung der Phantasie verbinde, die zu nüchterner Beobachtung unfähig mache; ähnliches finde sich aber in allen erotischen Vorgängen wieder, z. B. im Patriotismus, der sich auch das Volk zu einem idealen Wesen verkläre, das er nie mit sehenden Augen betrachten dürfe.

Diese Polemik ist verständlich, solange der Gottesgedanke fehlt, solange also die Liebe einzig dem Menschen gilt. Sowie aber das Gottesbewusstsein da ist, also die Liebe

zu Gott gewendet ist, ist die entschlossene Abwendung von den egoistischen Motiven vollständig begründet. Im Blick auf Gott ist nur die ganze Hingabe vernünftig und die Frage kann nicht entstehen, ob wir uns nicht zu sehr erniedrigen oder den uns gegebenen Selbstzweck gefährden. Von der Liebe zu Gott ist aber die Liebe zum Menschen nicht trennbar. Im Werk wird der Schöpfer, im Sohn der Vater geliebt. Demgemäss lenkt die Schrift die ganze Energie unsrer Liebe zu Gott und zum Christus auf den Menschen hin.

Um Gottes willen stellen wir die andern über uns und begehren ihr Wohl mehr als unser eigenes. Dazu haben wir keine Illusionen nötig; wir müssen im Gegenteil sehen, um zu lieben, um zu geben, um zu helfen. Handeln will die Liebe; also denkt sie und sieht sie; der Gedankenlose kann nicht förderlich handeln. Sie verträgt sich daher vollständig mit dem Bewusstsein, dass der Nächste in sich selbst arm ist, nichts wert, ja weniger noch: boshaft, schuldbeladen. Aber es bleibt ihm sein Anteil an Gott und dieser ist eine Realität, die unser eigenes Ich gänzlich überragt. Auch wir haben dieselbe Beziehung zu Gott; aber wir haben sie dazu, damit wir lieben, und wir würden sie zerstören, wenn wir die Liebe brächen. Wenn wir dem andern seine Beziehung zu Gott bestreiten, nehmen wir sie uns selbst. Nur in der Anerkennung der göttlichen Gnade für die andern gibt es für uns selbst Gnade.

Die Bibel hält uns dies mit vollendeter Deutlichkeit vor, da sie nicht mit Illusionen arbeitet, nichts von idealisierten Menschen weiß, sondern mit entschlossener Wahrhaftigkeit eine grundehrliche Busse bewirken will, die das Böse im Menschen ohne Verhüllung sieht und verwirft, und gerade darum ist sie die typische Ausprägung der Liebe, die den Menschen so schätzt, dass sie alles für ihn tut.

Im natürlichen Eros entstehen die Illusionen nicht aus der Liebe, sondern daraus, dass er noch eine selbstische Sucht ist, bei der der Liebende sein eigenes Glück sucht. Insofern kann man von einer List der Natur reden, weil sie mit der Phantasie sogar den lieblosen Egoisten zu einer Art Liebe führt, da er meint, das Geliebte sei unendlich hehr.

Wird die Liebe auf die Liebe Gottes gegründet, so fährt der Gegner fort: Liebe zu Gott sei unmöglich. Hier ist das Urteil vom Inhalt unsres Gottesbewusstseins abhängig.

Theologien mit unpersönlichen Gottesideen müssen allerdings die Liebe Gottes streichen. Aber damit ist der ganze Gewissensvorgang bestritten. Durch ihn stehen zwei Willen in unsrem Bewusstsein, der gebietende und der gehorchende. Haben wir das Recht zum Gehorchen, dann haben wir auch das Recht zum Lieben; freier Gehorsam ist Liebe, ist Hingabe unsres Vermögens in den Willen des andern.

Gott brauche uns nicht; darüber geben nicht aprioristische Behauptungen Auskunft. Es gilt wahrzunehmen, was Gott tut. Dass er unsrer Liebe und Gabe nicht bedürftig ist, ist freilich gewiss; aber ebenso gewiss ist, dass er uns einen Willen gab, der der unsre ist, und uns damit auch eine Fähigkeit zum Werk verlieh, die die unsre ist. Wir können Gott zuwider handeln; können wir einzig das? Können wir nicht auch für ihn handeln? Dass der Mensch Gott vergessen und hassen kann, ist ein offenkundiger Vorgang; schreiben wir ihm das Vermögen zu hassen ohne das Vermögen zu lieben zu?

53.

Die Entstellungen der Liebe.

Oft lässt sich eine nur auf Sachliches gerichtete Liebe beobachten, die zwar das Wohl der andern erstrebt, aber nicht so, dass sie die Gemeinschaft mit ihnen erreichte oder auch nur begehrte, sondern so, dass die dinglichen Güter das Gewollte sind, durch deren Beschaffung das Wohl der andern bewirkt werden soll. Das ergibt Gemeinnützigkeit in allen ihren Formen: Arbeit für die Wissenschaft, Kampf für das Recht, Fürsorge für die Volksgesundheit und den Volkswohlstand, ohne dass wir das Ziel über die Herstellung dieser Güter hinaufheben. Diese Begrenzung der Liebe kann für sich geltend machen, dass sie dadurch Erhabenheit erhalte, da ihr nun jeder sentimentale Zusatz fehle, der sich von den persönlichen Beziehungen her unvermeidlich einstelle. Da sich hier Dank und Gegenliebe nicht unmittelbar an den Akt anheften, sei seine ethische Reinheit gesicherter als sonst. Aber dieses Ziel bleibt unfertig, weil alle dinglichen Werte einen persönlichen Besitzer bedürfen, für den sie Werte sind. Bleibt uns dieser gleichgültig, so verschliessen wir unser Denken und Wollen in eine unnatürliche Abstraktion. Wahrheit ist kein Wert, wenn sie

niemand denkt, Recht kein Gut, wenn es nicht Menschen gibt, die es schützt und vereint. Die Arbeit für die Gesundheit bleibt zwecklos, wenn niemand da ist, für den sie gesichert wird. Diese auf Dingliches gerichtete Liebe kann sich im persönlichen Verkehr immer noch mit Härte verbinden und aufreibende Arbeit im Dienst des Ganzen mit der Geringschätzung der Nächsten zusammenbestehen. Jede bloss dingliche Fassung des Lebenszwecks wirkt auf die Persönlichkeit verarmend zurück.

Auch im religiösen Verhältnis lässt sich mit dem Eifer für die Wahrheit Gottes, für die Sittlichkeit, für das Christentum immer noch ein Vorbehalt verbinden, der sich gegen die Hingabe des eigenen Ichs an Gott sträubt und in der Wurzel des Willens die selbstische Tendenz ungebrochen lässt. Diese Schwächung der Liebe ist mit dem auf Dingliches gerichteten Glauben verwandt. Wenn dagegen die Liebe Verbundenheit der Person mit der Person geworden ist, dann ist auch der Glaube nicht mehr ein Glaube an etwas, sondern an ihn. Ebenso ist, wenn der Glaube uns ohne Vorbehalt dem zuwendet, dem wir glauben, so dass wir uns für ihn offen machen, auch die Liebe aus der Arbeit für dingliche Güter zur persönlichen Gemeinschaft vertieft.

Häufig treten Mischformen zwischen der egoistischen Sucht und der Liebe auf, so dass beide Tendenzen ungeschieden durch einander wirken. Denn die Liebe schafft Glück und daraus entsteht die Gefahr, dass sich uns ihr Ziel verschiebe. Wir benützen dann unsre Verbindung mit den andern als Mittel zur Erweckung unsrer Lust. Das ergibt die an den andern zehrende Liebe, die sie nicht begabt, sondern ausnützt, nicht befreit, sondern knechtet. Sie findet sich nicht nur im erotischen Verhältnis, sondern auch in allen andern Beziehungen und tritt auch im religiösen Verhältnis auf als Versuch, Gott für unser eigenes Wohl auszunützen, sei es zur Beseligung des eigenen Ichs, sei es für die Interessen unsrer Sozietät. Dann wird das Verhältnis zwischen uns und Gott umgestellt: Gott soll uns dienen, nicht wir ihm. Wir haben aber deshalb nicht die Lust zu ächten und so die Liebe zu töten, um an ihrer Stelle eine freudlose Pflichterfüllung als das normale zu preisen. Eine solche bliebe wie jede Unnatur ein misslingender Versuch. Dass Lust die Liebe umgibt, ist in unsrer

Organisation begründet. Aber das Zusammenwirken der Motive, die aus dem Bedürfnis des andern geschöpft sind, mit demjenigen Impuls, den uns unsre Lust verschafft, verlangt beständig die sorgfältige Wachsamkeit, die die Reinheit unsres Handelns gegen die Einmischung der genussüchtigen Begehrung schützt.

Wenn die Lebensläufe nicht durch eine objektive Nötigung ineinander geschlungen sind, ist die Verweigerung der Liebe in der Form möglich, dass wir zu den andern in keine Beziehung treten, sondern uns absondern. Da uns die Gemeinschaft nicht nur Hilfe, sondern auch Gefahr zuträgt, haben wir die Aufgabe, uns gegen sie zu schützen. Aber der Separatismus bleibt in allen seinen Formen nur dann richtig, wenn der Grundwille in demselben nicht auf den Abbruch, sondern auf die Ermöglichung der Gemeinschaft gerichtet ist.

Im Verhältnis zu Gott entspricht der Gleichgültigkeit, mit der wir uns vom Nächsten entfernt halten, die Indifferenz, die sich weder positiv noch negativ durch die Erinnerung an Gott bewegen lässt. Sie ist dann für uns der natürliche Zustand, wenn keine Bezeugung Gottes unser Wahrnehmen und Wollen berührt hat, so dass wir von einer Offenbarung Gottes für uns nicht sprechen können. Diese Art von Indifferenz unmöglich zu machen, ist der Beruf aller, die Gott kennen. Da ihnen die Gewissheit gegeben ist, dass dieselbe Güte Gottes allen zugewendet ist, so ist ihnen auch die Pflicht erteilt, soweit ihr Vermögen reicht, die Gleichgültigkeit gegen Gott aus ihrer Umgebung zu entfernen. Darin, dass wir in unsrem Denken die Wahrheit, in unsrem Wollen die Liebe so sichtbar machen, dass die Verkennung oder Bestreitung der Wahrheit und Liebe unmöglich werden, besteht nun unser Beruf. Keiner, auch keine Sozietät, hat das Vermögen und die Pflicht, alle in die Gemeinschaft mit Gott einzuführen; wohl aber haben wir darin das Ziel unsres Lebens zu finden, dass alle in ihrem Verhalten gegen Gott zur Entschiedenheit kommen und wissen, was sie tun, sei es, dass sie sich von Gott ab- oder zu ihm hinwenden.

Wenn aber die Lebensläufe sich nicht auseinander lösen lassen, sondern unsre Geschichte und die der andern wirksam ineinander greifen, dann ist die Versagung der Liebe

in der Form der Gleichgültigkeit nicht mehr möglich, sondern dann entsteht der auf die Zerstörung der andern gerichtete Wille, als Zorn, wobei einzelne Empfindungen der Unlust die gegen die andern gerichtete Tat erzeugen, und als Hass, wobei eine befestigte Willensgestalt entsteht, die den andern zu zerstören strebt. Das Gebot Jesu, nicht zu zürnen, ist darum nur die negative Formel für das von jeder Schranke befreite Liebesgebot. Der Hass ist, auch wenn er nicht die physische Vernichtung des Gegners anstrebt, immer auf die Zerstörung seines Lebens gerichtet; denn er entzieht ihm die Lebensbedingungen, indem die Ehre ihm genommen, die Wahrheit ihm vorenthalten, der Verkehr mit ihm abgebrochen und durch seine Isolierung die Verarmung seines Daseins bewirkt wird.

Auch im Verhältnis zu Gott stellt sich neben die Liebe nicht nur die Gleichgültigkeit, sondern, wenn Gottes Offenbarungen uns erreichen und es uns unmöglich machen, ihn mit mehr oder weniger Erfolg zu vergessen, treten in uns die feindlichen Strebungen deutlich hervor, sowie wir trotz der nicht abzuweisenden Erinnerung an ihn die Zuwendung zu ihm ablehnen. Dann heften sich peinliche Gefühle an das Andenken an ihn und der Zerstörungstrieb kehrt sich gegen alles, was ihn bezeugt. Wir finden daher in der Geschichte nicht nur das positive, sondern auch das negative Gebet, die Lästerung, die die Entehrung Gottes zu bewirken sucht, und finden nicht nur den positiven Bekenntnis- und Missionseifer, sondern auch den Verfolgungs- und Widerlegungseifer.

Daraus entsteht die Unvermeidlichkeit des Martyriums, die die kraftvolle Ausführung des religiösen Berufs begleitet, da sie uns in einen Kampf hineinführt, der nicht bloss die negativen Widerstände, Unverstand, Willenlosigkeit und Schwachheiten aller Art, zu überwinden hat, sondern mit positiven Reaktionen ringt. Die Entzündung der Liebe und die des Kampfs erwachsen aus derselben Ursache und die Erklärungen Jesu, er bringe die vollendete Liebe und er bringe das Schwert, beschreiben die beiden voneinander nicht zu trennenden Hälften desselben Vorgangs. Denn wie der, der sich im Verkehr mit dem Menschen der ihm entgegengebrachten Liebe erwehren will, hassen muss, so entsteht auch im Verhältnis zu Gott aus der abgewiesenen Berufung der Hass.

54.

Gottes Liebe.

Schon die uns gebotene Liebe ist eine Offenbarung der Liebe Gottes, weil sich uns im Gebot der Wille Gottes enthüllt. Noch deutlicher wird die Bezeugung der Liebe Gottes dadurch, dass wir nicht nur lieben sollen, sondern lieben können und die Befähigung zu ihr dadurch erhalten, dass wir durch die Gemeinschaft entstehen und in ihr leben. Darum hat Jesus unser Vermögen, gegen das bittende Kind gut zu sein, trotzdem wir boshaft sind, zum Beweis für die Liebe des himmlischen Vaters gemacht, da uns schon diese einfachen und noch kümmerlichen Erweisungen der Liebe zeigen, was wir Gott zuzutrauen haben, da wir das, was wir an uns als Bosheit beurteilen, nicht in ihn hinein denken dürfen. Je mehr die Liebe der in uns vorhandene und wirksame Wille ist, um so glaubhafter ist uns Gottes Liebe. Es gibt keine andere Methode, um an Gottes Liebe glauben zu lernen, als die, dass wir selber Liebe haben. Wer zu ihr unfähig ist, dem ist auch Gottes Liebe niemals glaublich.

Anthropomorph ist der Gedanke im selben Sinne wie jeder menschliche Begriff und jede theologische Aussage. Die Behauptung, wir verlegten damit unser eigenes Leben aus uns heraus, ist aber hier besonders oberflächlich, weil jeder, der die Liebe hat, weiss, dass sie in ihn hineingelegt ist und dass er sie deshalb Gott zutraut, weil sie in ihn selbst als ihm gegeben hineingetreten ist.

Zu Einreden liegt freilich Anlass genug vor, weil zur Liebe immer Entäusserung erforderlich ist. Wir üben die Liebe dadurch, dass wir uns von unsrem eigenen Zustand wegwenden, um im Bedürfnis der andern die Regel für unser Verhalten zu finden. Alle Liebe beugt sich vor dem andern und ist demütig. Wird es dadurch nicht unmöglich, den Begriff auf Gott zu übertragen? Entspricht es der Hoheit Gottes, einen Zweck ausser sich selbst zu haben, sein Handeln anderswohin zu richten als auf die Offenbarung seiner selbst? Der »Absolute« scheint uns zu entschwinden; denn die Liebe schafft ernst gemeinte Verbindungen.

Die Tatsachen müssen entscheiden, nicht rationale Konstruktionen. Die Schrift ist das Zeugnis der Liebe Gottes; aber nicht allein sie, sondern schon die Kreation bezeugt sie

uns. Warum entsteht das Eigenleben des Geschöpfes? Weil Gott die Kreatur will mit einer ihr ernsthaft geltenden Bejahung. Warum hat sie die Macht, über ihr Denken und Wollen zu urteilen? Weil Gott sie als die Besitzerin eines eigenen Lebens will. Warum werden wir trotz der Abnormität unsres Denkens und Wollens von der Kraftquelle der Natur genährt? Dadurch erfahren wir Schonung und Geduld. Woher soll sie kommen, wenn sie nicht in der Liebe gründet? Wir haben die Hoffnung auf Erlösung und Umkehr, erleben sie auch partiell mannigfach. Der Wille, der uns die Rückkehr offenhält und uns ein neues Anfangen gewährt, ist Liebe.

Sie ist das letzte für uns erreichbare Wort über Gott, weil wir in uns nichts Tieferes als den guten Willen finden.

Zur Reinheit des Gedankens ist erforderlich, dass wir mit ihm den übrigen Inhalt der Gotteserkenntnis verbinden. Bestände unser Gottesgedanke nur aus dem Begriff Liebe, so verdorrte mit der Verdunkelung der sonstigen Bezeugung Gottes auch der Liebesbegriff zu einer Abstraktion. Festzuhalten ist im Gedanken an Gottes Liebe die kreatorische Hoheit Gottes. Damit ist gegeben, dass die Verherrlichung, die Gott dem Geschöpf gewährt, immer und völlig mit seiner eigenen Verherrlichung zusammenfällt. Die Herrlichkeit der Kreatur ergibt nie die Entehrung Gottes, ihre Grösse nie Gottes Verdunkelung. Die Herablassung der göttlichen Liebe stellt Gottes Grösse hervor und seine Verborgenheit, die dadurch entsteht, dass er der Kreatur gewährt, sich selbst zu betätigen, vermittelt seine Offenbarung. Daher haben wir nichts zu begehren als allein Gottes Ehre; denn da Gottes Werk in der Liebe seinen Grund hat, so offenbart er seine Herrlichkeit dadurch, dass er die Kreatur herrlich macht. Wir haben weiter das Bewusstsein der Heiligkeit Gottes im Liebesbegriff festzuhalten; denn er bleibt in seiner Liebe der schlechthin über uns Erhabene, vor dem wir uns in der Anbetung beugen. Seine Liebe macht seine Entfernung von uns vollends real, vollends erkennbar; denn die Grösse Gottes wird in ihr offenbar. Eben in der Erkenntnis der göttlichen Liebe entsteht die wirkliche Anbetung, die mehr ist als das dumpfe Staunen vor seiner Macht, sei sie als Macht des Denkens oder als Macht des Wirkens gefasst, die auch mehr ist als die Verehrung für die Fülle seiner Gaben, sondern über die Gaben zu dem

hinaufschaut, der sich selbst für uns vorhanden und offen macht. Vereint mit der Liebe bewirkt die Erkenntnis seiner Heiligkeit nicht nur ein Distanzbewusstsein, das uns beugt, sondern gibt uns die Bewegung zu ihm hin, weil die Erhabenheit Gottes seiner Gemeinschaft mit uns Gewissheit und Ewigkeit verleiht. Gottes Gerechtigkeit ist in der Bejahung der göttlichen Liebe festzuhalten, weil sie nicht schwankende und bewegliche, sondern feste Verhältnisse stiftet, die unser Wollen und Handeln begründen und von uns fordern. Dass uns Recht vor Gott verliehen ist, das ist die Schöpfung der göttlichen Liebe und stammt daher, dass sie uns schätzt. Darum ist unser Wille auch vor Gott eine kausale Macht; seine Liebe teilt uns die Aufgabe zu, in der unser Dienst Gottes besteht. Ebenso unentbehrlich ist für unsre Vorstellung von Gottes Liebe die Wahrnehmung des göttlichen Zorns. Weil die Liebe uns jene Macht gibt, die wir zum Widerstand gegen Gott missbrauchen, darum macht sie auch Gottes Widerstand gegen uns unerlässlich. Er tritt ein, wenn wir Gottes Liebe entweihen. Ihr zum Schutz und zur Erhaltung richtet sich Gottes Wille und Tat gegen uns. Wie wir durch Gottes Liebe in die Gemeinschaft mit ihm erhoben werden, so fallen wir durch die Versündigung an ihr in Gottes Zorn.

Auch wenn wir an Gottes verborgenes, nach innen gewendetes Leben denken, haben wir uns nicht nur an die Vollendetheit seines Sehens zu erinnern, das ein Wort hervorbringt, das ihm gleich ist, auch nicht nur an die zeugende Macht seines Willens, der sich einen Gewollten gibt, der Leben hat wie er selbst, sondern daran, dass Gott auch im Verhältnis zu seinem ewigen Sohn im ewigen Geist Liebe ist. Dass der Sohn der Geliebte ist, das schliesst alle Minderungen und Abstufungen in seinem Verhältnis zum Vater aus und gibt ihm die ganze Einheit, die ihm »die Selbigkeit des Wesens« mit dem Vater verleiht.

G.

Der Gottesdienst oder die Religion.

55.

Der Begriff Religion.

Die Formel »Religion« entsteht aus der Tatsache, dass die Menschheit Kultus übt und in irgend welchen Formen

Gott zu dienen sich bemüht. Wenn in der Menschheit keine Handlungen vorkämen, die sich an Gott wendeten, sondern unser Gottesbewusstsein nur unsern Verkehr mit der Natur und miteinander beeinflusste, so wäre unser letzter Begriff der Kulturbegriff; dann liese sich diejenige Weltanschauung und Weltbearbeitung, bei der ein Gottesgedanke als mitwirkender Faktor hervortritt, als eine besondere Abart der Kultur betrachten. So stellt sich die Religion denen dar, die sie ablehnen, als ein zwar seltsames, aber tatsächlich vorhandenes Stück der Kultur, als eine der Methoden, wie der Mensch die Welt für sich auszunützen suche. Gehört dagegen nicht nur der Verkehr mit der Natur und mit den Menschen, sondern auch der Verkehr mit Gott, also der Kultus, zu den menschlichen Funktionen, so bekommt der Religionsbegriff neben den andern Verzweigungen des menschlichen Lebens einen selbständigen Inhalt und Grund.

Er kann ihn wie jeder echte Begriff nur aus der Wahrnehmung erhalten.¹¹² Entartet er aber, da die Kulte durch die Gegensätze voneinander getrennt sind, die das Gottesbewusstsein in der menschlichen Geschichte in Schwankung versetzen, so nicht unvermeidlich zu einer dünnen Abstraktion? Dies wird dadurch verhindert, dass wir bei der Auffassung und Beurteilung der religiösen Vorgänge nicht auf dasjenige Gottesbewusstsein verzichten können, das uns durch die uns gestaltenden Tatsachen gegeben ist. Ein solcher Verzicht wäre unausführbar und ethisch verwerflich. Darum verfährt jeder bei der Beurteilung der von der Religionsgeschichte hervorgebrachten Gebilde so, dass er denjenigen Gottesgedanken als Masstab verwendet, der sich ihm durch den Tatbestand seines Lebens als Wahrheit bewährt.¹¹³

Gottesdienst entsteht schon dadurch, dass wir zum Andenken an Gott befähigt sind. Dass wir an Gott denken, ist nicht nur ein unwillkürlicher Akt, soll es wenigstens nicht einzig sein. Dadurch, dass wir unsern Willen in unser Denken legen und unsere Liebe an Gott denkt, entstehen in verschiedener Abstufung gottesdienstliche Handlungen: die Andacht, das Bekenntnis, die Predigt, die Theologie. Indem wir weiter nicht nur unser Denken, sondern unser Begehren zu Gott wenden, entsteht das Gebet. Wir können aber den Kultus nicht nur auf die inwendigen Vorgänge beschränken, wodurch wir die wirksame Hälfte unsres Lebens von

Gott schieden, sondern geben ihm auch die Tat. Die für Gott vollzogene Tat ist das Opfer. Aus dem Gebet, dem Bekenntnis und dem Opfer besteht die Religion und die Verderbnis dieser Funktionen ergibt die gefälschte Religion. Nicht erst auf einer bestimmten Stufe erhält sie diese Form; diese Kultakte finden sich überall und jeder Kultakt erfordert in abgestuftem Verhältnis das Zusammenwirken sämtlicher drei Vorgänge. Das Reden über Gott im Bekenntnis wird unförmlich, wenn es nicht die an Gott gerichtete Rede bei sich hat und wenn ihm nicht der handelnde Kultus zur Seite steht. Zwischen dem Gebet und dem Bekenntnis sind die Grenzen flüssig. Die Anrufung Gottes spricht nicht nur von unsren Anliegen zu ihm, sondern spricht immer auch aus, was er selber ist, und aus dem im Gebet gewonnenen und geheiligten Willen entsteht das Opfer, das unmöglich ein gebetsloses Handeln bleiben kann. Sowie eine bewusste Zuwendung zu Gott stattfindet, sind das Andenken an Gott, die Anrufung Gottes und die ihm dargebotene Gabe da.

Wird die Liebe zu Gott zum Akt vollendet, dann erweckt sie in verstärktem Mass die Bedenken, die vom Gottesgedanken oder vom Weltbegriff aus gegen sie erhoben werden. All das, was gegen die Persönlichkeit Gottes und gegen unsre eigene Persönlichkeit gesagt wird, beweist auch die Unmöglichkeit der Religion. Ebenso endet sie mit dem Zweifel an Gottes Liebe und mit der Bestreitung unsrer Liebe zu Gott. Der Stützpunkt der Einreden ist immer der: wir überspannten, wenn wir Religion haben wollten, die Befugnisse des Menschen so, dass in den Gottesgedanken ein Widerspruch hineinkomme; wir erhielten dadurch einen abhängigen Gott, den wir mit dem Gebet leiteten und mit unsren Gaben bewegten. Eine Unsumme von Kultakten geschieht, die diese Einrede trifft; aber damit ist nicht bewiesen, dass es keinen reinen, widerspruchsfreien Kultus gebe. Seine Bestreitung ergibt das Resultat, dass zwar die Menschheit immer und überall nichtigen und schlechten Kultus treibt, aber keinen echten und fruchtbaren finden soll. Das Dasein und die Häufigkeit der schlechten Religion macht aber nur das Bedürfnis sichtbar, das sich im verdorbenen Kultus die Befriedigung verschaffen will.

Zur Reinheit des Kultus ist erforderlich, dass wir die Priorität des göttlichen Willens und Handelns vor unsrem

eigenen Wollen und Wirken festhalten. Darum beruht echter Kultus auf dem Empfangen, durch das unsre Tätigkeit ihre Begründung erhält. Diese wird aber dadurch, dass wir empfangen, auch wirklich in uns begründet und von uns gefordert und wir bringen uns um unsern Besitz, wenn wir die Arbeit, zu der wir ausgerüstet sind, nicht tun. Wir können nicht wissen, wenn wir die Anstrengung des Denkens fürchten, nicht lieben, wenn wir uns des Opfers weigern, nicht glauben, wenn wir das Gebet einstellen, und dasselbe gilt von der Sozietät, die sich als religiöse nur dadurch erhält, dass sie die gottesdienstlichen Funktionen vollzieht.

Die Variation des Kultus ergibt sich teils aus der Verschiedenheit der Vorgänge, die in uns das Gottesbewusstsein schaffen, teils aus der Verschiedenheit der Funktionen, die sich aus ihm ergeben. Gott bezeugt sich uns als Schöpfer der Natur, als Geber der Erkenntnis, als Gesetzgeber für unsern Willen, innerhalb der Geschichte und innerhalb der seelischen Vorgänge. Je nachdem das Gottesbewusstsein sich einseitig oder überwiegend an dieser oder jener Beziehung, in der wir zu Gott stehen, nährt, erhält der Kultus einen verschiedenen Inhalt und es entstehen voneinander sich ablösende und gegeneinander streitende Religionen.¹¹⁴

Die auf die Natur gerichteten Religionen können entweder die Vielheit der Naturkräfte hervorheben oder die Einheit der Natur. Dort entstehen polytheistische Doktrinen, hier kann sich daraus ein radikaler Monismus ergeben. Der Kultus wird die Neigung haben, nur Ritual zu sein, und begehrt überwiegend die natürlichen Güter. Die Abnormität dieses Kultus entsteht nur aus seiner Beschränkung auf die Natur, nicht daraus, dass er die Andacht auf die Natur bezieht. Die religiöse Schätzung der Natur ist uns damit gegeben, dass wir in ihr Gottes Werk wahrnehmen. Fehlt sie völlig, so treten ernste religiöse Störungen ein.

Die nach innen gewandte Denkreigion ist auf kleinere Gruppen beschränkt. Unter den Griechen haben sie die Sokratiker in vorbildlicher Klarheit betätigt und nach ihrem Vorbild kommt sie auch in mancherlei Formen in der Christenheit zustande. Ihren Kultus hat sie in der Ausübung des Denkens.

Die Füllung des Gottesbewusstseins vom Gesetz aus, das unsrem Willen gegeben ist, hat im vorchristlichen Israel

ihre typische Ausprägung. Der Kultus besteht hier im Gehorsam. Doch treten die beiden von Paulus nebeneinander gestellten religiösen Grundformen: »unter dem Gesetz, im Gesetz sein«, immer wieder hervor.¹¹⁵ Denn die Heiligkeit des Gesetzes ist ein Erstes, was uns in Beziehung zu Gott bringt. Wie wir unser Verhältnis zum Gesetz ordnen, das ergibt oft die ersten religiösen Entscheidungen, die unsre gesamte Geschichte bestimmen. Dabei zeigt uns das Gesetz zuerst seine Hoheit über und gegen unsren eigenen Willen, enthüllt uns seinen Widerspruch gegen unser Verhalten und ruft uns zur moralischen Anstrengung auf. Darum ist für viele die Moral lange der wesentliche Bestandteil ihrer Religion.

Durch die Geschichte entstehen Religionen, wenn sie Propheten hervorbringt und ein religiöses Amt schafft, das sich zur Begründung einer Gemeinde ermächtigt weiss. Diese Gemeinden sind leicht national begrenzt und erhalten durch die Erkenntnis und das sittliche Vermögen ihrer Propheten eine für sie charakteristische Eigenart.

Wird dagegen das Innenleben überwiegend oder ausschliesslich zum Ort, an dem sich die göttliche Bezeugung uns vermitteln soll, so erhalten wir die Mystik. Sie ist, da sie eine grosse Selbständigkeit gegenüber den Sozietäten verlangt, selten, jedoch immer religiös mächtig, weil ein Glaubensstand, der durch die eigenen seelischen Erlebnisse vermittelt ist, als kräftiger religiöser Erreger wirkt. Sie wird dann eine Sonderform der Religion, wenn sie sich gegen die Sozietäten abschliesst und mit der Geschichte den Streit anhebt. Wird nur das eigene inwendige Erlebnis als Offenbarung geschätzt, so wird die ganze göttliche Bezeugung vor uns und ausser uns entwertet und durch die Verslossenheit des einzelnen Ichs in sich selbst ist es gleichzeitig der Verarmung und der Überspannung seines Vermögens ausgesetzt. Die Bezeugung Gottes im Innenleben des Menschen ist freilich ein ebenso unentbehrlicher Vorgang als die Gründung der Sozietäten und die für uns heilsame Leitung unsres Geschicks. Die Sozietäten können nie für die eigene Lebendigkeit ihrer Glieder vikarieren und Jesus hat uns durch die Verheissung des Geists ausdrücklich zugesichert, dass der Einzelne in sich selbst der göttlichen Leitung und Begabung theilhaft werde. Eine religiöse Sonderform, die durch die Benennung »Mystik« ausgezeichnet werden kann,

tritt aber dann hervor, wenn die andern Beziehungen zu Gott zerschnitten und nur die eigene inwendige Berührung mit ihm als der erleuchtende und versöhnende Erweis seiner Gnade gewertet wird.

Alle diese verschiedenen Typen der Religion sind nicht in sich vollendet, sondern einander zugeneigt und der Ergänzung und Berichtigung auseinanderbedürftig. Jede Sonderform bildet ein Stückwerk und hat sich innerhalb der Gesamtheit zu halten, die ihr die Kräfte zuführt, die ihren eigenen Besitz berichtigen und vollenden. Verselbständigt sie sich, so wird sie sektenhaft.

Nach der ethischen Seite unterscheiden sich die Religionen nach dem Vorwiegen und Zurücktreten der Funktionen Glaube, Furcht, Liebe. Mit dem Glauben wird die Aneignung der vorhandenen göttlichen Gabe das Hauptanliegen der Religion. Dann ist der Kultus überwiegend Dank, mehr als Bitte, und hat sein Zentrum im Sakrament, mehr als im Opfer. So gibt die Religion leicht einer intellektualistischen Tendenz nach, die nicht praktische Aufgaben, sondern die Aufnahme der Lehre zum Hauptgeschäft des Kultus macht. Daneben stehen religiöse Typen, in denen die Furcht vorwiegt. Sie kann mehr physisch oder kräftig ethisch bestimmt sein; in diesem Fall wird die Reue und Büssung der Schuld ihre Hauptarbeit. So entsteht eine Religion der Sehnsucht, des Bittens, des Strebens nach dem die Gegenwart überragenden Ziel. Hat die Liebe die Führung, so ist die Willenseinigung mit Gott das Hauptziel des Kultus, und zwar so, dass die Gemeinde entsteht. Dann wird sich der Kultus in zahlreiche Arbeitszweige gliedern, durch die die Fürsorge für die in allen ihren Anliegen verbundene Gemeinde vollzogen wird.

Auch diese religiösen Besonderungen lassen sich nicht gegeneinander durch Gegensätze abschliessen, sondern haben einander nötig und gehen ineinander über. Die subjektiven Färbungen verbinden sich wieder mit den Verschiedenheiten, die am objektiven Inhalt des Gottesbewusstseins entstehen. Die Naturandacht kann mit Glauben geeint sein; dann wird die Leben zeugende, Kraft spendende Wirkung der Natur auf uns vor allem wahrgenommen und geschätzt. Oder sie eint sich mit der Furcht und empfindet an der Natur ihre erschreckende, uns Gefahr bringende Seite. Das Streben

geht dann vor allem auf Schutz vor der Unheil wirkenden Macht der Natur. Der Mystiker kann ein Büsser sein; sein Ziel ist dann das Absterben des Ichs, die Preisgabe des natürlichen Wesens in den Tod, die ihm als das unerlässliche Mittel erscheint, durch das er sich die Verbundenheit mit Gott verschafft. Oder es tritt der Liebesgedanke an die erste Stelle und das mystische Erlebnis besteht in der Empfindung der göttlichen Liebe, die unser Ich mit Gott vereint. Ebenso haben die historisch begründeten religiösen Vereine nicht gleichmässig für alle religiösen Funktionen Aufmerksamkeit und erweckende Kraft.

Aus dieser Mannigfaltigkeit der religiösen Typen entsteht die Frage nach der vollkommenen Religion. Innerhalb unsres zeitlichen Lebens hat sie den Sinn: wo uns die Bezeugung Gottes so begegne, dass sie unsrem Verhältnis zu ihm die unzerbrechliche Festigkeit gewähre, die die Vollendung verbürgt. Die Frage ist gleichbedeutend mit der andern, ob und wo Glaube und Liebe entstehen, Glaube an Gott, der dem Menschen die Gewissheit Gottes so gibt, dass sein Denken und Wollen in ihr wurzelt, und Liebe Gottes, die unser Wollen und Handeln ihm dargibt und uns einen echten, auf Gottes Willen gegründeten Dienst Gottes verschafft. Mit dem Christusnamen sprach Jesus aus, dass diese Frage für uns nicht offen bleiben muss.

56.

Das Gebet.

Da das Gebet derjenige Akt ist, durch den wir unser Wollen zu Gott wenden, besteht die Religion vor allem im Gebet. Religiös sein heisst beten können; irreligiös sein heisst unfähig zum Gebet sein. Der Kampf um die Religion ist Kampf um das Gebet; die Theorie der Religion ist die »Philosophie des Gebets«. Normales Gebet ist normale Religion, verdorbenes Gebet verfälschte Religion. Es ist die unmittelbarste Äusserung des Glaubens; denn die Befestigung des Gottesgedankens zur Gewissheit erweist sich zuerst darin, dass wir unsre Gedanken und unsren Willen betend zu Gott wenden. Ebenso ist das Gebet die unmittelbarste Äusserung der Liebe und unser erstes Opfer, da das Erste, was wir Gott zu geben haben, unser Denken und Wollen ist.

Da wir sowohl empfangen als wirken, so ist das Gebet Dank und Bitte, und da unser Werk auf Gottes Werk beruht, tritt vor den Dank und die Bitte die Anbetung, durch die wir uns mit dem göttlichen Wirken einigen. Es ist für das Gebet wesentlich, dass es nicht nur auf uns selbst zurückgebeugt und nicht nur mit unsren Anliegen beschäftigt sei, sondern auf Gottes Werk und Willen sehe. Doch erreichten wir damit, dass wir die uns bewegenden Erlebnisse aus dem Gebet entfernten, seine normale Gestalt nicht. Das könnte nur durch einen Gottesgedanken begründet werden, nach dem Gott kein andres Leben als das seine erträgt. Unsre Liebe Gottes bewährt sich im Gebet dadurch als rein, dass es uns sowohl zur Einkehr in uns selbst als zum Ausgang aus uns selbst verhilft, zu jener, sofern wir betend unsern Willen begründen, reinigen und bestätigen, zu diesem, sofern wir über uns Gottes Werk wahrnehmen und an ihm unser Ziel und unsre Freude haben.

An dem Gebet, das aus unsrem eigenen Erlebnis entsteht, ist weder der Dank noch die Bitte entbehrlich. Mit dem Dank gelangt das von uns Erlebte zu seinem normalen Ziel sowohl für unser Denken als für unser Wollen. Wir beurteilen das Erlebte mit dem Dank richtig, weil wir dann nicht nur auf die Gabe sehen, sondern durch sie auf den Geber achten, nicht nur das Geschehene uns verdeutlichen, sondern auch des Wirkers gedenken. Ein Ereignis, das uns zum Dank bewegt, ist uns zur Offenbarung Gottes geworden. Soweit wir danken können, soweit ist uns Gott in seinem Wirken offenbar. Damit ist auch für unsre Begehrung der Schutz gegen selbstische Zerstörungen gegeben, weil uns der Dank daran hindert, das Empfangene nur zur Steigerung unsres eigenen Ichs auszunützen. Wir stellen im Dank unser empfangendes und geniessendes Ich unter den, der uns begabt. So kommt mit ihm die von Gott ausgehende Wirkung an ihr Ziel, zurück zu ihm.

Mit derselben Notwendigkeit verschafft uns die Tätigkeit, die von uns gefordert ist, den Grund zur Bitte, durch die unser nach vorn gerichtetes Begehren dieselbe Reinigung und Vertiefung erhält, wie der Dank sie uns für das Erlebte verschafft. Damit sind wir wieder gegen die selbstischen Zerstörungen des Willens geschützt, da wir uns nun kein eigenmächtiges Handeln anmassen, sondern unsren Willen

vor Gott formen. So bringen wir unsre der Zukunft zugekehrte Entscheidung in die Unterordnung unter Gott. Die ethische Richtigkeit unsres Willens ist aber auch für die Richtigkeit unsres Denkens, mit dem wir unsre Zweckgedanken bilden, von grösster Wichtigkeit.

Die Neigung, die Bitte gegen die Danksagung zurückzustellen, entsteht nur durch denjenigen Gottesbegriff, der bloss Abhängigkeit begründet und daher als frommes Ideal die Willenlosigkeit begehrt.¹¹⁶ Wenn nichts gewollt, nicht geliebt werden darf oder kann, dann ist freilich die Bitte eine Verirrung. Verstärkt werden diese Bedenken dadurch, dass sich an unsrem Willen seine Verderbnis stets zeigt und unsre egoistische Sucht, die nur an unser Glück denkt, auch das Gebet oft genug bestimmt. Wir überwinden aber unsren schlechten Willen nicht durch Willenlosigkeit und unsren Eudämonismus nicht durch Apathie. In der Reinheit oder Unreinheit unsres Bittens erscheint unmittelbar die Reinheit oder Unreinheit unsres Begehrens. Darin liegt aber keine Aufforderung, das Bitten einzustellen; damit ist uns im Gegenteil seine Unentbehrlichkeit gezeigt. Denn wir stellen unvermeidlich den Kampf gegen unsren schlechten Willen ein, wenn wir unser Begehren nicht mehr an Gottes Willen messen und auf Gottes Willen gründen, und dies tun wir soweit, als unser Begehren zur Bitte wird.

Wer erkannt hat, dass das Gebet das richtige Verhalten ist, weiss auch, dass es für den Verlauf seiner Geschichte die grösste Wichtigkeit hat. Was uns ethisch zurechtstellt, übt auf das, was uns widerfährt, eine gestaltende Macht. Indem die Gebetslosigkeit uns selbst verdirbt, schädigt sie unvermeidlich auch unsre Geschichte, alles, was wir erfahren und tun.

Versagen wir Gott die Anbetung, so wenden wir unsren Blick und unser Verlangen von seiner Bezeugung ab, verhüllen uns sein Werk und machen es damit für uns fruchtlos. Nun ist der Schritt nur noch klein, der uns ins Widerstreben gegen Gottes Regierung führen wird. Die Undankbarkeit entwertet die uns verliehenen Güter, verflacht uns und beeinflusst dadurch auch unsre Zukunft, weil das Empfangen der neuen Gabe auf der Benützung und Verwertung der empfangenen beruht. Bleibt diese unfruchtbar, so findet kein Fortgang zu neuer Gabe statt; vielmehr bahnt sich da-

mit der Verlust des Empfangenen an. Indem wir mit der Bitte unserm Begehren die Richtigkeit geben, erhält es zugleich die Erfüllbarkeit und Ausführbarkeit. So haben wir Gott zum Mitwirker bei unsrer Tat, nachdem wir uns durch das Gebet dazu rüsteten, Gottes Mitwirker zu sein. Wer zu wirken hat, hat nur die Wahl, entweder Beter oder unfromm zu sein, indem er sein Verhalten selbtherrlich bestimmt und dadurch zur Verneinung Gottes macht. Tut er seine Arbeit als Gottes Diener, so ist für sie die Bitte unerlässlich; jedes rechtmässige Werk muss erbeten sein.

Die Gefahr, dass wir im Gebet den Gottesgedanken entstellen, ist deshalb vorhanden, weil wir dabei im Bewusstsein unsrer kausalen Macht handeln, die jeden unsrer Willensakte begleitet. Abgewehrt ist die Entstellung des Gottesgedankens dann, wenn unser Gebet seine inwendige Bestimmtheit durch den Glauben bekommt. Dadurch besitzt es die Untergebenheit unter Gott und gewinnt die Erhebung zu ihm nur dadurch, dass wir unter Gottes Güte gestellt sind. Der mit dem Gebet uns beilegte Wert wird als von Gott selbst uns gegeben gewusst, die Wirkungsmacht, die ihm innewohnt, als von Gott selbst uns verliehen erkannt. Wir sind in das Recht, anbeten, danken und bitten zu dürfen, durch ihn selber eingesetzt. Der Glaube ist Gottes Gabe, also auch das im Glauben begründete Gebet. Wir erreichen gerade durch das gläubige Gebet die Überwindung der Hoffart, die sich über Gott erheben möchte, und erlangen die Demut; denn wir nehmen dankend unser Gutes aus seiner Hand, bittend unser Wirken aus seinem Willen. Wie wir im Glauben die Lösung von unsrem eigenen Ich erlangen, so vollziehen wir auch im Gebet immer einen Verzicht auf unsren Eigenwillen, nicht um willenlos zu werden, sondern um unsren Willen an Gottes Regierung zu begründen.

Wenn unser Gottesgedanke die Wirkung hat, dass er uns das Gebet unmöglich macht, haben wir statt des Glaubens bloss noch die Resignation und haben damit auf Gottes Liebe verzichtet. Gott wirkt so nur bindend, nicht befreiend, nur absorbierend, nicht belebend. Es entsteht keine personhafte Beziehung zwischen ihm und uns, weshalb unser Verhalten für ihn bedeutungslos bleibt. Aber mit dieser Preisgabe des Menschen in die Nichtigkeit verbindet sich unvermeidlich Hoffart, da wir bei aller Meditation unsrer Nichtigkeit dennoch

die Wollenden bleiben und nun beanspruchen, dass uns Gott ungebeten das Gute schaffe und unsren Willen erfülle, obwohl wir weder ihn darum bitten noch ihm dafür danken.

Stark drängt sich gegenwärtig die Schwierigkeit hervor, die aus der Festigkeit der Natur und der Vollkommenheit ihres kausalen Verbands entsteht. Diese Einrede sagt: wir verbänden mit der Bitte den Anspruch, dass sie den Weltlauf wende; wir vollzögen also durch das Gebet einen Akt der Weltverneinung und versuchten, das uns geltende Gesetz durch unser Bitten zu durchbrechen; ohne einen phantastischen Wundergedanken geschehe kein Gebet. Die entscheidende Frage ist hier die, ob wir wollen können. Wenn der Naturprozess den Willen ausschliesst, dann ist uns freilich die Bitte nicht aufgegeben; denn dann ist die Begehrung in allen ihren Formen, auch in ihrer religiösen Form als Gebet, eine Selbsttäuschung. Wenn der Wille dem Illusionismus überantwortet wird, so verfällt ihm auch das Gebet. Wenn wir aber der Aussage unsres Bewusstseins, dass wir wollen, glauben, dann ist uns damit gewiss, dass unser Wille im Weltlauf eine Potenz ist, auf die er berechnet ist. Dann haben wir auch die Aufgabe, unser Verhalten gegenüber dem Weltlauf richtig zu ordnen, und richtig wird es dadurch, dass wir unsren Willen Gott dargeben und den Weltlauf nicht anders beherrschen wollen als so, dass unser Begehren von Gott bestätigt, erhört und erfüllt wird. Wir massen im Gebet die Herrschaft über die Welt nicht uns selber an, sondern wissen uns von ihr nur dadurch frei, dass wir mit Gott eines Sinnes sind. Der Gebetslose ist dagegen ein Phantast, da er für sein Wollen beständig von der Natur Gehorsam verlangt, lediglich deshalb, weil er dieses Begehren hat. Er verlangt vom Weltlauf und von den andern die Beachtung seiner Wünsche, als wäre er eine der Welt überlegene Macht. Trotz aller Theorien, die den Willen leugnen, bleiben wir die Wollenden, daher auch die Bittenden. Wir sind aber nicht zu einem gottlosen Wollen verurteilt, das sich bloss an Dinge und Menschen wendet und Gott ignoriert.

Allerdings überschreitet jedes Gebet den Weltbegriff, da es ja Gott anspricht und nicht nur die natürlichen Faktoren und ihre gesetzmässige Wirksamkeit im Auge hat. Das Gebet bejaht immer die Allmacht Gottes. Dadurch wird

aber aus dem Gebet kein Postulat des Wunders und keine Verleugnung der Natur. Denn die Anerkennung Gottes umfaßt auch die der Welt als des Werkes Gottes, die des natürlichen Gesetzes als der Stiftung Gottes. Wir beten nicht gegen die Natur; denn wir rufen den an, der ihr ihren Bestand und ihre Wirkungsweisen gegeben hat; wir nehmen sie also im Gebet so, wie sie in Wahrheit ist, und verleugnen nur die atheistisch missdeutete und zum Gespenst entstellte Natur, die ohne Gott oder an Gottes Statt bestehen und wirken soll. Darum erbitten wir nicht Unnatürliches, sondern das Natürliche von dem Gott, durch den das Natürliche besteht und geschieht, und überschreiten die Natur nur dadurch, dass wir unser Begehren zu Gott wenden, von dem wir wissen, dass er eine Unerschöpflichkeit des Wollens und Könnens und eine Vollkommenheit des Gebens hat, die alle den natürlichen Prozessen gesetzten Grenzen überragt.

Die Begrenzung des Gebets ist somit nicht durch die Berechnung der Möglichkeit des Erfolgs zu gewinnen, sondern sie entsteht ihm von innen her, aus dem Glauben. Soweit der Glaube reicht, soweit reicht unser Gebetsrecht. Wird es über den Glauben hinausgetrieben, so wird aus dem Gebet eine Versündigung. Nun hat zwar Gottes Gnade die Vollmacht, auch solche verunreinigten, angstvoll zweifelnden oder trotzig fordernden Gebete zu erhören; aber die Vollkommenheit der göttlichen Gnade entbindet uns nicht von der Verpflichtung, unser Gebet rein zu machen, d. h. gläubig zu beten, nicht ungläubig. Diese Verpflichtung entsteht gerade aus der Vollkommenheit der Gnade und der sie ausdrückenden vollkommenen Gebetsverheissung. Wir bedürfen eine unbedingte Zusage und haben sie auch von Jesus bekommen, weil wir nur durch eine unbedingte Verheissung zum Glauben gelangen. Bedingte Verheissungen würfen uns in die Ungewissheit und den Zweifel zurück. Daraus entsteht aber keine willkürliche, von jeder Beschränkung befreite Übung des Gebets, sondern durch die Notwendigkeit des Glaubens ist für unsre Bitten von innen her die Begrenzung gegeben. Denn der Glaube besteht nicht in einem abstrakten, verschwommenen Gedanken, der über unsren konkreten Anliegen schwebte und deshalb Willkürlichkeiten zuliesse, sondern wir haben uns in den bestimmten Beziehungen, die den Gebetsstoff bilden, glaubend zu verhalten. Das Gebet

erfordert die das Erbetene umfassende Gewissheit der Erhörung und dadurch ist ihm die Grenze gesetzt, weil wir uns die Gewissheit des Glaubens nicht willkürlich geben können. Wir müssen inwendig zu ihr ermächtigt sein und die Überzeugung bekommen, dass das Erbetene in der göttlichen Güte für uns vorhanden ist.

Dabei bleibt unsre Gewissheit immer mit einem Nichtwissen vereint nach der Art des Glaubens, der immer ein Wissen und Nichtwissen gleichzeitig in sich hat. Wir kennen den, den wir anrufen, aber sehen noch nicht die Tat, mit der er jetzt uns hilft und begabt. Gewusst wird die Vollkommenheit der göttlichen Gnade in ihrer konkreten Bezogenheit auf unsren Lebensstand; nicht gewusst werden die Mittel und Wege, durch die sich die göttliche Gnade an uns erweisen wird.

Wir können das Wissen und das Nichtwissen, die sich im Gebet zusammenfinden, voneinander trennen. Wenn wir uns nur als die Wissenden erscheinen, die im Gebet zu bestimmen vermögen, was Gott tun werde, so ist das Bewusstsein unsrer Distanz von Gott erloschen, Gottes Überlegenheit über uns verdunkelt und das Gebet geht in den Befehl über, wodurch es sich zur Hoffart verdirbt. Wenn wir uns nur als die Unwissenden erscheinen, so haben wir uns Gottes Güte verdeckt und verleugnet. Obwohl sie sich uns bezeugt hat, nehmen wir sie doch nicht wahr, so dass unser Bewusstsein eine Stumpfheit hat, die Schuld ist, weil sie die Nichtachtung der göttlichen Güte in sich hat. Dann wird das Gebet zum Zank mit Gott, zum Vorwurf gegen ihn, zu einem Experiment, das mit ihm ringt, ihn aufzuwecken und an seine Pflicht zu mahnen sucht.

Die Versagung der Erhörung verbindet sich notwendig oft mit unsrem Gebet, weil es nicht naturhaft gebundene Wirkungen erzielen will, sondern sich an Gott wendet, dessen eigener Wille unser Leben ordnet. Wir können nicht erwarten, dass sich unser Wille mit einer notwendigen Regelmässigkeit erfülle. Es ist auch falsch, das Ausbleiben der Erhörung nur auf den Mangel des Glaubens zu schieben, als könnten wir durch den Glauben schliesslich doch eine zwingende Macht über Gott erreichen. Mit diesem finstern Gedanken wird das Beten in das Zaubern hinübergestossen. In der Verweigerung des Erbetenen erleben wir, dass Gott

über uns steht und grösser ist als unser Denken und Wollen. Das macht aber die geschlossene Vollständigkeit der Gebetsverheissung nicht schwankend, da sie nur dann hinfällig würde, wenn das Gebet eine geringere Güte in Gott fände, als wir ihm zutrauten. Es tritt aber immer das Gegenteil ein, auch dann, wenn uns das Erbetene versagt bleibt, dass nämlich Gott über dem steht, was wir ihm zutrauen, als der, dessen Gnade grösser und reicher ist, als wir erwarteten. Wer dies erlebt, wird durch die Verweigerung der Erhörung in seinem Gebet nicht geschwächt, sondern umgekehrt gestärkt.¹¹⁷

Ihre Wahrheit bewährt die dem Gebet gegebene Verheissung beständig schon dadurch, dass es uns mit Gott eint und uns damit immer das höchste Gut verschafft, hinter dem alle Werte, die den konkreten Gebetsinhalt bilden, zurückstehen. Das führt keineswegs zur Formel, dass einzig die religiöse Stimmung das sei, was mit dem Gebet beabsichtigt werden dürfe und erreicht werden könne, womit wieder die Erschlaffung zur Willenlosigkeit von uns verlangt und in unser inneres Leben ein Riss hineingetragen wird, da nun unser religiös gefärbtes Gefühl vom tatsächlichen Verlauf unsres Lebens abgeschieden bleibt. Die wichtigste Betätigung, die uns aufgegeben ist, ist aber die, die sich zu Gott wendet. Dadurch, dass sie zustande kommt, ist uns das inhaltsvollste und an Wirkungen reichste Erlebnis gewährt. Wir haben nichts Grösseres, nichts Mächtigeres als unsre personhafte Verbundenheit mit Gott.

Die Erträge des Gebets für unser inwendiges und auswendiges Schicksal lassen sich nicht als ein besonderes Gebiet vom gesamten Verlauf des Geschehens absondern, da seine Erhörung durch die natürlichen Vermittelungen erfolgt. Dennoch bleibt das Gebet eines der wichtigsten Überführungsmittel, durch das die Gewissheit Gottes entsteht und sich erhält. Es bricht oft wie ein Naturlaut aus dem Menschen heraus und der Mensch weiss, wenn er nach Gott ruft, dass dies nicht Wahnsinn, sondern höchste Wahrheit und Vernunft ist.¹¹⁸ Wir erleben in diesen unwillkürlichen Gebetsakten, dass der Glaube nicht durch Kunst und Zwang in uns ist, sondern dass wir wirklich inwendig für Gott offen und von ihm fassbar sind. Dazu gibt jede Erhörung die Bestätigung, ebenso deutlich, wenn sie durch eine für unser Auge fest-

gefügte Kausalkette eintritt, wie wenn sie uns überrascht und wunderbar scheint. So viel Erhörung wird jedem Betenden zuteil, dass sich das Gebet in ihm erhält und nicht an seiner Erfolglosigkeit abstirbt.

Das Gebet ist immer ein uns einigender Akt, da es die Beschränkung auf unsre individuellen Erlebnisse nicht erträgt. Die Anbetung hat ein Egoist und Individualist von vornherein verloren; er wird aber auch sein Danken und Bitten verlieren, wenn er versucht, ihm den Stoff nur in seinem eigenen Empfangen und Wirken zu geben. Egoisten werden vor Gott stumm.¹¹⁹ Sowohl die Güter, die uns gegeben werden, als auch die Leistungen, die wir wirkend auszuführen haben, greifen über das Einzelleben weit hinaus, so dass wir sofort im Dank nicht bloss für unsre eigene Begabung, sondern auch für die der andern danken, in der Bitte nicht nur unser Bedürfnis, sondern auch das der andern vor Gott bringen, und es ist für die Wahrheit und Erhörbarkeit des Gebets wesentlich, dass wir uns betend dessen bewusst sind, dass Gottes Verhältnis zu uns zugleich alle umfasst. Darum, weil das Gebet immer auch Dank für die Gabe und Kraft der andern, Bitte für die Not und Schuld der andern wird, muss es auch als gemeinsamer Akt hervortreten und darin, dass wir im Bitten, im Danken und in der Anbetung vor Gott eins werden, ist die Gemeinschaft vollendet. Wir besitzen soweit zwischen uns eine vollständige Gemeinschaft, als die Gebetsgemeinschaft reicht. Eine Familie ist soweit wirklich und völlig verbunden, als sie sich betend zu einigen vermag. Soweit haben wir Kirche, als sich die Gebetsgemeinschaft erstreckt, nur soweit. Die Christenheit deckt sich mit der Zahl derer, die das Unser Vater so beten, dass Jesu Gebet ihr Wille ist. Damit uns aber das gemeinsame Gebet möglich werde, haben wir der Warnung Jesu vor dem zerstörenden Einfluss der Öffentlichkeit auf das Gebet völlig zu gehorchen.¹²⁰ Ein Gebet kommt nur dann zustande, wenn wir uns mit entschlossener Abkehr von allem, was die Menschen für uns bedeuten, zu Gott wenden. Dazu ist uns die Verborgenheit des Gebets unerlässlich. Aber das Verschwinden der Welt und der Menschen bewirkt nicht, dass uns ihr Wohl und Wehe gleichgültig würde. Auch das Gebet »im Kämmerlein« ist Gebet für die andern, ist somit ein uns mit ihnen einigender Akt, und nun, wenn die Rücksicht auf

die Menschen aus unsrem Gebet beseitigt ist, sind wir auch zu einem gemeinsamen Gebet befähigt, das wirklich Gebet ist und Gott anruft. Die verstärkte Erhörbarkeit des gemeinsamen Gebets ist damit gegeben, dass das Ziel der göttlichen Gnade nicht schon im Einzelnen, sondern erst in den Vielen, die zur Gemeinde verbunden sind, verwirklicht ist. Nicht bloss einem isolierten Einzelleben, sondern der Kirche gibt Gott seine Regierung; darum ist auch ihr Gebet vor ihm mächtig. Zugleich verschafft die Gebetsgemeinschaft unsrem Gebet die ethische Richtigkeit.

Die Beharrung im Gebet ergibt sich daraus, dass es uns zur Gemeinschaft mit Gott führt. Das Ziel »unabhängig zu beten«, ¹²¹ lässt sich aber nicht dadurch erreichen, dass wir die Beziehung zur Welt abbrechen und uns der Arbeit für sie entziehen. Damit würde unser Gebet unvermeidlich verstummen; denn ohne unsre Arbeit fehlt ihm der Anlass und Stoff. Unser Wille bleibt nur durch die Ausübung unsres Berufs lebendig und nur so erhalten wir den nie endenden Stoff zum Gebet. Unsre Aufgabe besteht vielmehr darin, gleichzeitig nach beiden Seiten hin die Verbindung zu bewahren, zu Gott hin und zu den Menschen hin, ohne dass die eine Tätigkeit die andere stört. Dass in der konkreten Gestalt des Bewusstseins jetzt jenes, jetzt dieses Verhältnis hervortritt, ist unvermeidlich und normal. Die Beharrlichkeit des Glaubens verschafft uns aber, dass sich auch ein beharrlicher Verkehr mit Gott durch unser ganzes Leben zieht.

57.

Das Bekenntnis.

Um beten zu können, müssen wir Gottes Willen und Werk kennen, und um gemeinsam zu beten, bedürfen wir eine uns einigende Erkenntnis dessen, was Gott ist und tut. Dass wir sie erlangen, ergibt ein wichtiges Stück unsres Berufs. Die Verpflichtung zum Bekenntnis bedeutet zuerst, dass wir für uns selbst den wahren Gedanken suchen und uns selber zur Gewissheit Gottes helfen; sodann, dass wir die Gemeinschaft mit den andern suchen, ihrem Verlangen nach Erkenntnis dienen und ihnen das göttliche Wort sagen. Beide Tätigkeiten gedeihen nur in ihrer gleichzeitigen Ausübung, die uns davor schützt, dass wir als Bekenner unsre

Unwissenheit predigen, und davor, dass die Gemeinde uns ihr Bekenntnis auflege, ohne dass wir es uns in eigener Erkenntnis aneignen, so dass wir nur noch bekennen, dagegen nicht erkennen und glauben und das Bemühen entsteht, das Bekenntnis, weil wir es bekannt haben, nachträglich auch noch zu glauben.

Zum Bekenntnis gehören sowohl die Aussagen über Gottes Werk als die über unsre Pflicht. Weder das Nachdenken des Einzelnen noch das Dogma der Gemeinde kann sich allein in der einen oder andern Richtung befestigen. Wir können nicht nur Gottes Werk betrachten, weil es in der Erweckung unsrer Tätigkeit sein Ziel hat. Deshalb ist jede Dogmatik, die ohne Ethik fertig wird, eine Verirrung, weil sie die Leugnung des Willens, der Pflicht vor Gott und der Liebe zu Gott in sich hat. Ebenso ist eine Ethik, die ohne Gewissheit Gottes und ohne Verständnis seines Willens fertig sein will, unsittlich, weil sie das Beste an unsrem Beruf verkennt und zur fruchtbarsten Arbeit, zu der wir befähigt sind, nicht nur nicht anleitet, sondern sie verdeckt und dadurch bekämpft. Die Regel, dass die Lehre von Gottes Gabe und die von unsrem Beruf ein geeintes Ganzes bilden, bestimmt sowohl die Funktion jedes Einzelnen als die Aufgabe der Predigt und der wissenschaftlichen Theologie. Alle haben weder bloss Doktrinen noch bloss Gebote zu vertreten, sondern beides und zwar so, dass aus der Lehre das Motiv zur Tat entsteht und in der Pflichtformel die sie begründende göttliche Gabe wahrgenommen wird. Der Kreislauf des Denkens, durch den wir uns von Gottes Tat aus unsre Tat, von unsrer Tat aus Gottes Tat verdeutlichen, macht den Kultus, den wir lehrend ausüben, vollständig und wahr.

Ueberspannungen und Ermattungen kommen in diesem Teil der religiösen Tätigkeit reichlich vor, sowohl in ihrer inwendigen Vorbereitung als in ihrem Vollzug im gegenseitigen Verkehr.

Eine Ueberspannung entsteht durch die Leidenschaftlichkeit, die gegen die Grenzen unsres Erkennens anstürmt, sich vor dem Geheimnis Gottes nicht beugt, aus der Beseitigung gewisser Zweifel eine Lebensfrage macht und sich weigert, zu glauben und zu handeln, bevor alle vom Denken her entspringenden Bedürfnisse gedeckt seien. So entstehen

Ueberbildungen im religiösen Wissen, die einen harten Kontrast zu der neben ihnen stehenden sittlichen Armut ergeben. Wir sollen nicht Gott mit Worten preisen und mit der Tat verleugnen. Daneben steht die Ermattung und Schwächlichkeit in der Erfüllung unsrer Bekenntnispflicht, die Denktätigkeit, die sich auf ein Minimum von Erkenntnis zurückzieht mit der Begründung, dass sich auch so noch leben lasse, die Furcht vor dem Denken, die es meidet, weil man sich dabei verfehlen könne, und nicht bedenkt, dass diese Angst Unglaube ist und Gott als den Geber der Wahrheit verleugnet.

Im sozialen Verhältnis erscheinen die Ueberspannungen im Bemühen, aus der Kirche die Schule zu machen, die nur noch lehrt und lernt, in der Anrufung des Zwangs zur Sicherstellung der dogmatischen Einheit, in der Geringschätzung der praktischen Berufe neben der Würde dessen, der das Wort hat. Es gibt auch einen Bekenntniseifer, der töricht wird, weil er lieblos ist und vergisst, dass die Annahme des Worts innere Bedingungen im Hörer hat und dass seine Darbietung, wenn diese fehlen, den Widerstand gegen dasselbe verschärft und die Entfernung des Menschen von ihm vergrößert. Neben dem Übermass des Bekennens steht die Gleichgültigkeit, die die religiöse Unwissenheit der andern ohne Hilfe lässt, und die Verleugnung, die mit Rücksicht auf irgend einen Gewinn die eigene Überzeugung verhüllt, die als schwerer Anstoss wirksam wird, da sie die Nichtigkeit alles Glaubens zu erweisen scheint.

Die Erfüllung der Bekenntnispflicht mit Vermeidung der Ueberspannungen und der Versäumnisse kann wie das Gebet nur dann gelingen, wenn sie durch den Glauben ihre Regelung bekommt. Auch hier verschafft uns der Glaube mit dem Antrieb zur Tätigkeit zugleich die uns unentbehrliche Beruhigung, weil wir als die Glaubenden wissen, dass die Menschen nicht auf unsre Fürsorge und Lehrarbeit, sondern auf Gottes Fürsorge und Gottes Lehren angewiesen sind. Wir bedürfen dieser uns Ruhe gebenden Gewissheit, damit sich unsre Arbeit weder durch aufgeregte Leidenschaftlichkeit verderbe noch an der Betrachtung unsres Unvermögens erlahme.¹²²

58.

Das Opfer.

Der Kultus kann nicht nur in inwendigen Vorgängen bestehen, sondern erfordert die Tat, die wir durch das Opfer vollbringen. In der religiösen Geschichte ist es reichlich ausgebildet, indem Zeiten, Räume, Teile des Eigentums und Personen der Gottheit übergeben werden, wird aber von ihr zugleich so verändert, dass es sich vielen als widerlegt darstellt. Wenn die Religionsgeschichte die Abnahme des Opfers herbeiführt, ist es dadurch nicht als ein absterbendes Glied der Religion kenntlich gemacht? Schon in Israel führt die Geschichte die Beschränkung des Opfers herbei; im vor-exilischen Israel wurde ungleich mehr geopfert als in der späteren Gemeinde, bei der das priesterliche Gesetz in Geltung stand, das die Konzentration des Kultus und des Priestertums in einem einzigen Heiligtum durchsetzte. Die Stiftung der Kirche setzt wieder dem vorchristlichen Kultus gegenüber eine Verminderung durch, weil der Altar und sein Priestertum beseitigt werden, und nachdem sich in der vor-reformatorischen Kirche wieder ein Opfer- und Priesterdienst ausbildete, wird er aufs neue durch die Reformation beseitigt, so dass nochmals der Altar aus dem Gottesdienst verschwand.

Allein diese Beobachtungen fassen nicht den ganzen Vorgang auf. Denn der religiöse Fortschritt hat das Opfer beständig gesteigert, nicht gemindert. Nur die negative Fassung des Opfers wird zunehmend beseitigt, damit aber dieses selbst vollständiger und wirksamer vollzogen. Wenn der Akt, durch den wir unsre Gabe zu Gottes Eigentum machen, nur dadurch geschieht, dass das, was Gott dargegeben ist, vernichtet wird, so bleibt der Vorgang gehemmt und unfertig. Daher muss das Tieropfer im Fortgang des Gottesdiensts verschwinden, weil die Uebergabe des Tiers in Gottes Eigentum nur dadurch erfolgen kann, dass der Mensch es für sich unbrauchbar macht. Aber nicht das tote, sondern das lebendige Opfer ist das vollständige und wirksame. Das positive Ziel des auf Gott gerichteten Gebens besteht darin, dass das, was ihm geheiligt wird, in seinem Dienst stehe und sich für Gott fruchtbar betätige. So hat Jesus das Opfer in der höchsten Selbstdarbietung dem Vater dar-

gebracht und die neutestamentliche Gemeinde, die den Begriff heilig nicht mehr für Dinge verwendet, heiligt dafür sich selbst und vollzieht ihr Opfer dadurch, dass sich der Mensch mit allem, was er hat, in den Dienst Gottes stellt. So bringt auch die Reformation dem Opfer der Kirche nicht eine Minderung, sondern eine Mehrung; denn sie macht das Heilige nicht ärmer und kleiner, sondern breitet es aus. Das, was Gott übergeben wird, besteht hier nicht in Teilen des Eigentums, sondern die Heiligung erfasst den Menschen in der Einheit und Vollständigkeit seines persönlichen Lebens und dieser Kultus beschränkt sich nicht auf Einzelne, sondern wird der beständige Beruf aller.¹²³

Dadurch wird der Opfergedanke nicht verflacht oder umgebogen; denn die Entäusserung, die für das Opfer wesentlich ist, bleibt in seiner Verinnerlichung durchaus lebendig. Es geschieht nur durch den bewussten und ernstesten Verzicht auf den eigenen Zweck und das eigene Recht. Ohne diese Ablösung vom menschlichen Verfügungsrecht entsteht nichts Heiliges.

Die Theorie des Opfers geht mit der des Gebets parallel und hat dieselben Bedenken gegen sich. Wird die Wahrheit des Opfergedankens bestritten, so wird die Religionsgeschichte ein finsternes Rätsel; wird sie dagegen anerkannt, so wird dem Menschen ein höchster Zweck gezeigt; denn nun wird ihm die Liebe zu Gott so gewährt, dass sie zur Tat fähig ist, die das Zusammenwirken zwischen ihm und Gott herstellt.

Jener Entstellung des Gebets, die es auf die blosse Stimmung reduziert, entspricht die Umdeutung des Opfers zum Symbol; ein Gedanke werde in diesen Handlungen ausgedrückt, der dadurch, dass er Tat wird, nichts gewinnen soll; eher werde er aus seiner reinen Vernünftigkeit durch den Opferakt in eine sinnliche, statutarische Verhüllung hinabgezogen, so dass der Kultus einer beständigen Deutung bedürfe, damit die in ihm halb verhüllten, halb gezeigten Ideen verstanden würden. Diese Theorie steht freilich für alle fest, die das Leben nur als Denken und den Menschen nur als Vernunft beschreiben. Sie verzweifelt am Handeln und damit auch an der Geschichte, und wenn sie es dem Menschen oder der Natur gegenüber zulässt, so schreibt sie uns doch Gott gegenüber die Unfähigkeit zum Handeln zu.

Gedanken brauchen wir freilich zum Akt und bekommen sie durch ihn. Aber im Akt wohnt eine selbständige, nicht durch den Gedanken allein erreichbare kausale Macht, weil erst mit ihm der Wille die Realität erhält. Der Gedanke, das klare Auge Gottes bedürfe die Versichtbarung unsrer Gesinnung im Opfer nicht, ist ein Sophisma; denn das klare Auge Gottes sieht auch den Riss, mit dem wir unsre Gesinnung dann entwerten und vernichten, wenn wir uns die Tat ersparen. Da der Verlauf unsres Lebens unter das Gesetz gestellt ist, dass die Geschichte uns gestalte, so ist das, was von uns geschieht, nicht bloss eine Verkleidung unsrer Gedanken, sondern ein wirksames Glied unsres Lebens, ohne das es der Abnormität verfällt, und da wir unsre Geschichte mit Gott verleben und für ihn handeln sollen, bildet die für Gott vollzogene Tat die unentbehrliche Grundlage und nicht weniger die Vollendung unsres Lebenswerks. Die Umdeutung des Opfers in ein Symbol von Gedanken verliert zugleich die Gemeinde, da wir bloss als Denker die Gemeinschaft nicht erreichen, sondern sie erst durch die Tat herstellen. Ein zum Symbolismus entleerter Kultus ist kein uns einigendes Band.¹²⁴

Derjenigen Einrede gegen das Gebet, die in ihm eine Verletzung des Gottesgedankens und einen Versuch, Gott zu beherrschen, sieht, entspricht der Vorwurf gegen das Opfer, es sei Zauber. Allein dadurch, dass das Opfer erhörlich und wirksam ist wie das Gebet und uns Gottes Gaben verschafft, tritt keine Verkehrung des Verhältnisses zwischen Gott und uns ein, als ob die regierende Macht dadurch in unsre Hände fiel. Es ist wie für das Gebet, so auch für das Opfer Gewissheit erforderlich. Jedes Experiment ist hier ausgeschlossen, weil es seine Begründung, darum auch seine Begrenzung durch den Glauben erhält. Aus ihm entsteht dann, wenn der Aufruf zur Tat an uns gelangt, der Gehorsam, und indem jedes Opfer im Gehorsam geschieht, ist der Wille Gottes das Erste, unser Wille das Zweite. Echter Kultus ist geboten und hört dadurch nicht auf, frei zu sein, weil der Gehorsam unser eigener Wille ist. Die Vollmacht unsrer Liebe, sich zu einem freien Geben zu erheben, überschreitet diese Regel nicht; denn sie hat ihren Grund und darum auch ihr Gesetz auch dann in Gott, weil sie nicht als Erstes, sondern nur als Zweites, nur als Antwort auf

Gottes Liebe in uns vorhanden und von uns gewollt sein kann. Dadurch scheidet die Neigung zur Erfindung eines eigenmächtigen Kultus und einer willkürlichen Heiligung aus der Liebe aus.

Die Begründung des Opfers auf Gottes Gebot bringt jene Bewegung hervor, die an der Geschichte des Opfers sichtbar ist. Darin besteht die grosse Bedeutung des mosaischen Gesetzes, dass es den willkürlichen Kultus ausrottete und ihn auf das göttliche Gebot stellte. Nicht Willkür macht Priester und Heiligtümer, sondern Gott, und der Mensch kann sie nur machen, weil Gott es ihm geboten hat. Das mosaische Gesetz verstand, dass wir zum Gottesdienst ermächtigt sein müssen und uns das Recht zu ihm nicht nehmen können, sondern es empfangen. Darin besteht wieder die Bedeutung des Abbruchs der mosaischen Ordnung durch Jesus, dass er den durch Willkür und Sünde verunreinigten Kultus, mit dem der Mensch seinen verwerflichen Willen befriedigen will, beseitigte. Im Gegensatz zu diesem Opfer war Jesu Opfer der vollendete Gehorsam, seine Unterwerfung unter Gott bis hinab zum Kreuz. Weil später wieder ein phantastisches Opfer in die Kirche eindrang und sie Priester weihte nach ihrem Gefallen und Versöhnungsmittel erfand nach ihrem Gutdünken, wurde eine Reformation der Kirche nötig, nicht damit der Kultus aufhöre und die Liebe sterbe, sondern damit der Kultus im Gehorsam gegen Gott geschehe und im Glauben seinen Grund erhalte und unsre Liebe sich der Liebe Gottes einordne und das tue, wozu Gottes Gnade ihren Dienst in Anspruch nimmt, und sich dadurch davorschütze, statt des Gottesdienstes Sünde zu tun. Wir sollen aber nicht aus Furcht, unser Handeln könnte Sünde sein, das Handeln einstellen; denn mit der Tatlosigkeit schaffen wir Sünde. Wer sich aus Angst vor dem schlechten Kultus den Kultus verbietet, bewirkt, dass mit dem Verzicht auf den handelnden Dienst Gottes auch seine Liebe und sein Glaube absterben.

Der Erfolg des Opfers ist wie der des Gebets immer da, weil es als erstes und höchstes Gut uns die Verbundenheit mit Gott gewährt. Das ist der Segen, der in jeder für Gott vollzogenen Hingabe des Eigentums und Lebens immer enthalten ist. Soll das Opfer einem vereinzelt Zweck dienen, z. B. der Befreiung von einem bestimmten Übel oder der Erlangung eines besonderen Guts, so gelten dieselben Normen wie für das Gebet. Wir brauchen auch hier die

Unbedingtheit der Zusage, dass es keinen vergeblichen, nutzlosen Gottesdienst gibt. Aber durch diese Gewissheit ist uns nicht die unbedingte Geltung unsrer besonderen Wünsche verbürgt. Darum lässt sich auch der Wert des Kultus nicht statistisch nachweisen und es ist deshalb vor jener Apologetik zu warnen, die den Wert des Kultus an der höheren Kulturleistung aufzeigen will, sei es am Einzelnen, weil es den Frommen besser als den Gottlosen gehe, sei es an den Völkern, weil christliche Völker in der Kultur höher als die nichtchristlichen, protestantische höher als die katholischen ständen. Zusammenhänge machen sich hier allerdings sichtbar; aber sie sind nicht zur Apologetik zu brauchen, weil der Kultus seinen Zweck in sich selber hat und verdorben wird, wenn er als Mittel zum sozialen Fortschritt gewollt und geübt wird. Durch diese Beweisführung würde nur der verdorbene Kultus begründet, der Gott zum Mittel des Menschen macht, und mit verdorbenem Kultus verschaffen wir uns keinen sozialen Fortschritt, sondern nur Verfall.

59.

Die Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Dadurch, dass wir mit dem Kultus das höchste uns gewährte Handeln erlangen, zerfällt unsre Tätigkeit nicht in einen Dualismus, der zwei Reihen von Pflichten nebeneinander oder gar gegeneinander setzte. Denn zwischen dem Kultus und dem von uns den Menschen zu leistenden Dienst kann keine Reibung entstehen, weil der ganze Inhalt unsrer Macht und Freiheit vom Gottesbewusstsein umspannt und als göttliche Gabe erkannt wird. Dadurch wird unser ganzes Handeln zum Gottesdienst, zur Ausführung des von Gott uns gegebenen Berufs gemacht. Da derselbe Gott der Wirker der Natur und der Geber der Religion ist, so ist unsrem Handeln die Einheitlichkeit gesichert. Darum bringt uns das Zusammenleben mit den Menschen nicht die Trennung von Gott, sondern die Erhaltung unsrer Gemeinschaft mit Gott und unsre Arbeit für die andern ist kein Bruch unsrer Verpflichtung gegen Gott, sondern ihre Erfüllung.

Da aber die Abstufung zwischen unsren Handlungen, von denen sich die einen auf Gott, die andern auf die Welt richten, in Geltung bleibt und beständig sichtbar werden

muss, entsteht hier eine stetig zu lösende Aufgabe, sowohl so, dass der Kultus für die Ethik, als so, dass die Ethik für den Kultus fruchtbar zu machen ist.

In jener Richtung stellt sich die Schwierigkeit dann ein, wenn das Gottesbewusstsein kräftig heraustritt, so dass neben ihm alle übrigen Interessen als Nichtigkeiten und profane Verrichtungen zurückgedrängt werden. Das ist aber nur eine Anfangsstufe, auf die die Kräftigung der sittlichen Motive folgen muss, so dass sie sich parallel mit der Stärke des Gottesgedankens entfalten. Wird die Anfangsstufe als normal und unüberschreitbar festgehalten, so wird zwar einzelnes an der Bezeugung Gottes ergriffen, andres dagegen abgestossen und in die Gewissheit Gottes eine Verneinung Gottes eingelassen. So entsteht nur der Schein der Frömmigkeit, weil im Verkehr mit den Menschen der Gehorsam gegen die göttliche Ordnung unterbleibt.

Schwieriger stellt sich die Bewegung von der Moral zur Normalität der ganzen Liebe her, die zum Kultus gelangt. Es gibt eine religionslose Sittlichkeit. Denn die Normen, die unsre Beziehungen zueinander regeln, können auch dann im Bewusstsein hervortreten und das Handeln bestimmen, wenn nur ein geschwächtes Gottesbewusstsein vorhanden ist, das nicht ausreicht, um den Kultus zu begründen. Wir verlieren, wenn uns Gott verdunkelt ist, nicht sofort auch den Menschen. Humanität bleibt uns möglich, auch wenn uns das Göttliche verborgen ist. Und selbst dann, wenn uns auch das Humane in seinem Unterschied von der Natur entrinnt, bleibt uns noch die Natur und wirkt als Schutz gegen den Fall in die Unnatur und in die diabolischen Endgestalten der Bosheit.

Die Entwertung der sittlichen Normen deshalb, weil sie noch nicht das letzte Gute sind, verletzt die Vollkommenheit der göttlichen Gnade und streitet gegen Jesu Wort, da er jedes Rechtthun anerkannt und mit seiner Verheissung begnadigt hat, auch wenn es längst nicht die Vollendetheit der absoluten Güte besitzt. Aber ebenso deutlich ist, dass die Beschränkung unsrer Pflicht auf diejenige Gemeinschaft, die den natürlichen Bedürfnissen dient, eine Zwischenstufe darstellt, die entweder eine absteigende oder eine aufsteigende Bewegung einleiten muss. Sittliche Normen sind hier anerkannt ohne ihren Grund und ohne ein erkennbares Ziel

und ein Kampf mit dem verwerflichen Willen wird im Einzelnen und in der Gemeinschaft begonnen ohne Verbürgung des Siegs und ohne Gewissheit über die Kräfte, durch die er zu gewinnen ist. Entweder tritt die Erschlaffung ein, die auf die sittlichen Normen verzichtet, weil sie undurchführbar seien, oder es entsteht die Bewegung zu Gott hin, mit dessen Erkenntnis die sittliche Verpflichtung authört, ein Rätsel zu sein. Wird die Menschenliebe im Dienst Gottes geübt, so ist sie ihrer Begründung, ihrer Möglichkeit und ihres Erfolgs gewiss.

Eine Zwischenstufe zwischen der Übung des Kultus und der religionslosen Moral ist diejenige Form der Lebensführung, die sich im protestantischen Bereich im Gegensatz gegen den katholischen Kultus herausgebildet hat, bei der die Moral zwar religiös begründet, aber der Gottesdienst einzig auf die Moral beschränkt wird; die Frucht des Glaubens sei die Erfüllung des irdischen Berufs.¹²⁵ Durch diesen Satz sind wir mit unsrer Liebe von Gott weg einzig auf den Menschen verwiesen. Notwendig ist diese Stellung dann, wenn die Liebe zu Gott abgelehnt, das Gebet bezweifelt und die religiöse Gemeinschaft zu einer Hilfsinstitution für den Staat herabgesetzt wird. Begründet wird der Gedanke mit der Möglichkeit, dass sich der Kultus dadurch verderbe, dass er das Natürliche als profan verachte. Allein die Heiligung des Natürlichen wird nicht dadurch gestärkt, dass es zum einzigen Gegenstand unsrer Arbeit und zur einzigen Füllung unsres Lebens gemacht wird. Wir bedürfen vielmehr, um eine geheiligte Natur zu bekommen, die vollkommene Gnade. Diese wird aber durch die Vereinerleung der Gottesliebe und der Menschenliebe ernsthaft geschwächt. Wir werden so nicht zu Gott berufen, bekommen so keine Gott zugewendete Vertiefung unsres Daseins, sondern sollen uns mit unsrem irdischen Tagewerk begnügen. Das kann eine ernste, vielleicht eine heroische Arbeit werden; aber das Gottesbewusstsein bleibt dabei gehemmt und die mit ihm uns gegebenen Motive sind verkürzt.

60.

Die Entstellungen der Religion.

Es ist fraglich, ob man im strengen Sinn vom Fehlen jeder Religion irgendwo sprechen kann, von vollständiger

und bleibender Ablehnung eines jeden Kultus, jeden Gebets, jeder Andacht. Dem entspricht, dass immer ein Gottesbegriff, sei er auch noch so verkümmert, auftaucht. So ist auch die Geschichte stets mit der Bildung von Kulturen beschäftigt. Zugleich zeigt uns aber eine ausgedehnte Erfahrung schwere Hemmungen des Kultus, ein Stummwerden des Menschen vor Gott, das ihn zum Gebet unfähig macht, womit auch das auf Gott gerichtete Denken abstirbt und das ihm darzubringende Opfer eingestellt wird. Die Vorstellung, es sei dem Menschen zu jeder Zeit, sowie er wolle, möglich, religiös zu werden, ist falsch. Sogar wenn die intellektuellen Hemmnisse überwunden sind und ein starkes Gottesbewusstsein aufbricht, ist damit die Möglichkeit der Religion noch nicht gesichert, da eventuell vom Gottesbewusstsein nur abstossende Impulse ausgehen, die nicht Glauben, sondern nur Angst, darum auch nicht das Gebet, sondern nur den Fluch erzeugen.

Wenn auch die Unfähigkeit zum Gottesdienst nicht immer direkt überwindbar ist, so lässt sich doch indirekt die Hilfe für sie dadurch schaffen, dass die elementaren ethischen Normen als heilig geehrt und mit gehorsamer Praxis betätigt werden. Indem der Mensch dasjenige Gute, das in sein Verhältnis zu den andern und zu seiner eigenen Natur fällt, ehrt und übt, kann sich ein Heilungsprozess einleiten, der ihm schliesslich auch wieder den Kultus möglich macht.

Die dem Gottesdienst entgegengesetzten Vorgänge, der Religionshass mit dem umgekehrten Gebet, der Lästerung, und dem umgekehrten Opfer, durch das sich der Mensch mit allem, was er ist und hat, in den Dienst der Sünde stellt, sind der Menschheit nicht unbekannt. Wirksam ist auch dieser Kultus, jedoch zum Unheil des Menschen. Mit der dem Gebet gegebenen Verheissung steht bei Jesus das Wort gegen den parallel, der sich den Geist Gottes lästernd verbittet; auch dieses negative Gebet findet seine Erhörung und göttliche Bestätigung. Wer den Geist Gottes von sich weg wünscht, erhält ihn nicht, sondern bleibt von Gott geschieden.¹²⁶ Es ist uns eine Hingabe an das Böse ermöglicht, die uns in eine feste Gemeinschaft mit ihm bringt.

Vor dem auf die Abwehr Gottes gerichteten Verhalten steht jener Kultus, der das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott umkehrt, so dass zwar Gott den Kultus er-

hält, dabei aber der Mensch nur sich selbst und die Steigerung seines eigenen Lebens begehrt. Das ergibt die bedingte Religion, die nach der Formel handelt: ich diene dir, wenn du mir dienst und damit du mir dienst. Die vorbehaltlose, vollständige Untergebung unter Gott wird abgelehnt und statt dessen die Beziehung zu Gott dazu benützt, um das eigene Ich zu stärken. Das ergibt für das Gebet den Übergang der Bitte in den Befehl und in den Zauber, folgerichtig die Einstellung des Gebets, wenn das Erbetene ausbleibt, für das religiöse Denken den Mythos, die Legende, die theologische Hypothese und Konstruktion, die eigenmächtig göttliche Offenbarungsakte erfinden und das Werk Gottes durch Fiktionen ersetzen, die dem menschlichen Wunsch entsprechen, für das Opfer den phantastischen Kultus, der jenseits der göttlichen Ermächtigung nach eigenem Gutdünken Akte vollzieht, die Gott als einen ihm geleisteten Dienst ansehen soll.

Der versuchliche Antrieb zur falschen Religion entsteht daraus, dass aus der Religion eine unvergleichliche Steigerung unsres Lebens entsteht. Wir, die in der Zeitlichkeit Stehenden, sind durch sie mit dem Ewigen verbunden, sprechen ewige Wahrheiten aus und wirken ewige Resultate; mit dem die Welt schaffenden Willen einigen wir unsren Willen und haben in einer von Gott uns zugetheilten Arbeit unsren Beruf. So wird die Frage immer ernst, ob wir noch die Abkehr von uns selbst, die die Bedingung unsrer Zuwendung zu Gott ist, erreichen und bewahren oder uns auch in der Religion und durch sie auf uns selbst zurückbeugen, ohne dass daraus die Leugnung Gottes wird, vielmehr gerade so, dass unsre Verbundenheit mit Gott unsre Eigenliebe stärken und vollenden soll. Mit dieser Verschiebung des Akts aus seiner Richtung auf Gott hinaus zu uns herüber ist der falsche Kultus da.

H.

Die Sünde und Gottes Gericht.

61.

Der Begriff Sünde.

Wenn wir einen Vorgang Sünde heissen, so haben wir ihn damit beurteilt, nicht beschrieben; wir sagen dadurch nicht, was geschehen sei, sondern dass wir das Geschehene

verwerfen. Das Merkmal dieses Urteils besteht darin, dass es den Vorgang mit einer vollständigen und unversöhnlichen Gegnerschaft ablehnt. Wir sprechen also, indem wir das Urteil Sünde formen, das negative Urteil des Gewissens aus, das zuerst unsren Willen, sodann den ihn formenden Gedanken und die ihn vollführende Tat trifft und seine Vollständigkeit dadurch bewährt, dass die Verurteilung sofort von der Handlung auf ihren Täter übergeht.

Das ergibt den festen, nicht schwankenden Unterschied zwischen den Begriffen Sünde und Unglück, ebenso zwischen den Begriffen Sünde und Irrtum. Mit dem Begriff Unglück sprechen wir das Urteil aus, mit dem wir die uns bereiteten Hemmungen des Lebensakts abwehren. Darum halten wir dem Unglück gegenüber unser Recht und unsre Würde fest und lehnen nur das ab, was wir leiden, stellen dagegen uns selber über unser Leid. Auch im schwersten Elend bleibt uns noch die Achtung vor uns selbst möglich, die uns auch jetzt als die Träger eines Werts und Zwecks, vielleicht sogar eines absoluten Werts und Zwecks ehrt. Das Urteil Sünde spricht dagegen eine Verwerfung gegen uns aus, die uns vollständig trifft.

Auch mit dem Urteil Irrtum wenden wir uns gegen uns selbst und auch dieses Urteil kann von starken Schmerzen begleitet sein, da es Fälle gibt, wo wir unser Irren bitter bereuen. Dennoch bleiben die Begriffe Irrtum und Sünde voneinander geschieden, weil der mit dem Begriff Irrtum ausgesprochene Tadel nicht unser ganzes Ich trifft, sondern unsren Willen mit der uns eigenen Vollmacht nicht berührt. Wir behalten uns daher unser eigenes Handeln immer noch als von der Verurteilung nicht getroffen vor und geben zwar unsre Gedanken preis, dagegen nicht unser Ich, von dem wir unsren Bewusstseinsinhalt immer noch unterscheiden, obwohl er unser innerstes Eigentum ist.

Da die sittlichen Vorgänge dem Gottesbewusstsein gegenüber eine relative Selbständigkeit besitzen, so tritt der Begriff Sünde nicht erst dann hervor, wenn uns die Gewissheit Gottes gegeben ist. Da uns aber ohne sie die Nötigung zu einer solchen Selbstverurteilung zum Rätsel wird, so steht sie, wenn der Gottesgedanke fehlt oder geschwächt ist, in Gefahr, als Übertreibung abgelehnt zu werden. Was soll uns, wenn uns unsre Beziehung zu Gott verhüllt ist, be-

wegen, uns als verwerflich zu richten? Darum ist der Eintritt des Urteils Sünde in unser Bewusstsein immer von der Aufforderung begleitet, Gottes zu gedenken. Denn mit dem Gottesbewusstsein bekommt die Vollständigkeit der Selbstverneinung, die wir mit dem Begriff Sünde vollziehen, ihre Begründung, weil nun durch unser verwerfliches Verhalten nicht nur ein Missverhältnis zu unsrer Anlage oder eine Störung in den Beziehungen zu unsrer Umgebung, sondern ein Willensgegensatz gegen Gott entsteht, und damit ist uns sichtbar geworden, weshalb das ablehnende Urteil nicht auf das einzelne Ereignis beschränkt bleibt, sondern unsre Person mit allem, was wir sind, umfasst.

Wir tun Sünde in den drei Beziehungen, die unsrem Leben seinen Inhalt geben, dadurch, dass wir uns selbst zerstören, die andern bestreiten und Gott abweisen.¹²⁷ Da in allen drei Richtungen durch unsre Handlungen dauernde Verhältnisse entstehen, so geht auch das Urteil Sünde vom Entschluss und Akt auf die durch ihn entstehenden Zustände hinüber, auf die Geschiedenheit von Gott, die aus unsrer Abwendung von ihm entsteht, auf die Entzweiung mit den Menschen, die wir uns durch den Angriff auf sie bereiten, auf die Unfähigkeit, den unnatürlichen Trieben zu widerstehen, nachdem wir sie erregt haben, auf jedes Verhalten, das der sittlichen Norm widerspricht, auch wenn es für uns unvermeidlich ist. Wir haben freilich darauf zu achten, dass wir nicht bloss unsre Zustände verurteilen, dagegen die Handlungen von der Verurteilung befreien, weil sie bloss die einzelnen, unvermeidlichen Äusserungen unsres immer vorhandenen Zustands seien. Dadurch verlöre das Urteil Sünde sein wesentliches Merkmal, da es so nicht mehr den Protest gegen unsern Willen ausspräche, der den Entschluss in sich hat, ihm zu widerstehen. Sowie wir bei der Sünde einzig an unsre Zustände denken, setzen wir an die Stelle ihrer Verurteilung ein Bedauern, das sich in sie als in ein nicht abzuwendendes Missgeschick ergibt.¹²⁸ Was wir zuerst als Sünde abzulehnen und zu richten haben, ist unser eigener Willensakt. Wir dürfen aber auch die unwillkürlichen Vorgänge nicht als gleichgültig behandeln und die Begehrungen, die den persönlichen Akt veranlassen, nicht ohne Verurteilung lassen, sowie das von ihnen Gewollte verwerflich ist. Denn auch sie sind Betätigungen unsres Ichs, die nicht nur in

uns, sondern von uns geschehen, und verschaffen unsrem Willen seinen Stoff. Unsre Unfähigkeit, Gott zu gehorchen, mit dem Nächsten die Gemeinschaft zu finden und unsre leiblichen und seelischen Funktionen zu regeln, erzeugt beständig die verwerflichen Begehungen und deshalb unterliegt auch unser Unvermögen der Verurteilung. Nur so bleibt unser Protest gegen unsren Akt wahr, wenn er auch die Faktoren verwirft, die ihn uns zutragen.

Die Vollständigkeit des Urteils, das wir gegen uns aussprechen, wenn wir uns als Sünder wissen, scheint zu verlangen, dass wir alles in uns schlecht und jede Handlung eine Sünde heissen.¹²⁶ Damit würde uns aber der Begriff Sünde zerfallen, weil eine Verurteilung, die alles an uns trifft, die Durchführbarkeit verliert; sie zwänge uns zur vollständigen Passivität, zum Verzicht auf alles Wollen und Handeln, da wir so der Sünde nur dadurch entgehen könnten, dass wir gar nichts tun. Suchen wir im Christus den, der uns über den nutzlosen und qualvollen Protest gegen alles, was wir tun, erhebe, so bereitet uns jenes Urteil auch dann noch ernsthafte Not; ausserhalb der Christenheit soll dann nichts als Sünde geschehen und die Christenheit besitzt zwar über dem, was menschlich und folglich sündlich sein soll, die Wirkungen der übernatürlichen Gnade; diese bleiben aber vom Verlauf ihres Lebens getrennt, wenn jeder menschliche Gedanke und Wille sündlich ist. Im Augustinismus und in der reformatorischen Predigt tritt die Not dieses Zwiespalts deutlich hervor, im Augustinismus dadurch, dass er den natürlichen Lebensakt durch eine angestrengte Aszese zur Ruhe bringen will, weil er sündlich sei, im Luthertum dadurch, dass über dem menschlichen Zustand, der sündlich sei, der Glaube schwebt, der freilich Ruhe gewährt, aber den Verlauf des menschlichen Lebens nicht ändert. Für den Augustinismus wurde durch diesen Gegensatz die Gnade zu einer übernatürlichen Kraft, die durch das Sakrament in uns hineinwirkt, wodurch das menschliche Leben in zwei gegeneinander stehende Hälften zerfällt, in den menschlichen Lebensakt, der verwerflich ist, und in die Wirkungen der göttlichen Gnade, die zwar gut, aber nicht menschlich, nicht der Besitz und Akt des Menschen sind. Durch die Reformation wird zwar die Anpassung der Gnade an eine Naturkraft überschritten und die Gnade geistlich gefasst, weil er-

kannt ist, dass sie Glauben wirkt. Aber der Zwiespalt, der unser Leben in zwei Hälften zerlegt, erscheint auch hier darin, dass es sich nun aus unsrer vollständigen Sündhaftigkeit und aus unsrem Glauben zusammensetzt.¹³⁰

Sollen wir, um die Lebensführung nicht zu zerstören, den Heroismus, der mit jenen radikalen Formeln die vollständige, reine Durchführung des sittlichen Urteils bewirken wollte, dadurch mildern, dass wir mit der reformatorischen Lehre sagen, im Verkehr miteinander könnten wir Gerechtigkeit betätigen, das sei aber nach Gottes Urteil nicht Gerechtigkeit? Das ergäbe jedoch einen Angriff auf die Geltung der aus dem Gewissen stammenden Urteile, deren Wahrheit beseitigt ist, wenn wir sie nicht als vor Gott gültig bejahen. Der Unterschied zwischen dem Recht und dem Unrecht lässt sich nicht nur als menschlich werten. Das Gerechte, das wir einander gewähren, ist von Gott gewollt und hat Gottes Urteil für sich; wiederum kann das, was vor Gott Sünde ist, nicht in unsrem Urteil als Gerechtigkeit gelten. Durch die Bildung dieses doppelten Urteils, wonach derselbe Akt im menschlichen Urteil als gut, im göttlichen als sündig gewertet werden muss, wird der Riss in der Theorie, der die Führung des Lebens gefährdet, offenbar. Was im menschlichen Urteil als gut anerkannt werden muss, ist auch vor Gott recht und gut, und was im göttlichen Urteil eine Sünde ist, muss auch uns als unerträglich erscheinen und schlechthin verworfen sein.¹³¹

Ein sittlicher Heroismus, der das Urteil, das die Schrift gegen den Menschen fällt, überbietet, hat Anlass, sich zu prüfen, ob er die Tatbestände noch mit Besonnenheit auffasse. Jesus sah am Menschen nicht einzig Böses, sondern auch Gutes und Paulus sagt uns, dass wir Werke des Gesetzes vollbringen können, solche Werke, die deshalb geschehen, weil Gottes Gesetz sie verlangt.¹³² Wenn die Schrift am menschlichen Verhalten Gutes und Schlechtes unterscheidet, so haben wir nicht von einer Schwächung des sittlichen Urteils und einem mangelhaften Sündenbegriff zu sprechen. Jesus und Paulus haben sich mit der sittlichen Norm durch eine unbedingte Zustimmung geeinigt und der Sünde eine vollständige Abweisung entgegengestellt und gerade deshalb, weil sie die Sünde vollständig verwerfen, kennen sie das Bedürfnis nicht, den Unterschied zwischen

dem, was am Menschen recht, und dem, was an ihm schlecht ist, auszulöschen. Sie heissen das Sündliche nicht erst dann verwerflich, wenn nichts mehr als Sünde in uns vorhanden ist und das Böse alles an uns überwältigt und alles Gute vernichtet hat. Die Absicht des Augustinismus, keine Entschuldigung des Bösen zuzulassen, die die Sünde mit dem in uns vorhandenen Guten decken will, stammt aus dem Neuen Testament; aber das Mittel, mit dem dieses Ziel erreicht werden soll, ist von ihm verschieden. Der Augustinismus leugnet, dass sich im Menschen Gutes finde; Paulus leugnet, dass unser Gutes unser Böses entschuldige, so dass wir uns damit rechtfertigen könnten, dass wir nicht lauter Böses taten. Das Böse erzeugt die Schuld, sowie es vorhanden ist, und ist an sich selbst, nicht erst durch seine Häufung verwerflich. Der Wunsch, das Böse zu entschuldigen, ist immer selbst schon Sünde und deshalb, weil jede Sünde unentschuldigbar ist, entsteht für uns aus unsren guten Werken niemals die Rechtfertigung.

Wir könnten nur dann alles, was wir sind und tun, sündlich nennen, wenn wir vergässen, dass wir nie bloss das besitzen, was wir als unser eigenes Produkt hervorbrachten. Die Möglichkeit, dass sich zusammen mit unsren verwerflichen Handlungen und Zuständen dennoch immer wieder Gutes in uns findet, entsteht dadurch, dass wir durch unser sündliches Verhalten nicht aufhören, Gottes Werk zu sein und in seiner Gegenwart zu leben. Die Vollmacht des verwerflichen Willens reicht nicht so weit, dass er unsre Beziehung zu Gott vernichten und sein Werk in uns vollständig zerstören könnte. Daher werden uns durch die Organisation unsres Geists und durch unsre Geschichte fortwährend Motive dargereicht, die uns das gute Wollen ermöglichen, nicht nur so, dass sie ohne Wirkung bleiben und nur unsre Verschuldung steigern, sondern so, dass wir sie uns aneignen und sie zur Tat vollenden können. Aber mit der Reihe unsrer richtigen Begehungen streiten unsre verwerflichen Begehungen, so dass wir bei uns einen gemischten Zustand finden, der einen Gegensatz in sich trägt. Dieser geht aber nicht über uns hinweg, so dass wir in allem, was wir tun, sündigten, sondern durch uns hindurch, so dass wir an unsrem eigenen Verhalten das, was verwerflich ist, und das, was recht ist, zu unterscheiden haben.

Die Beschaffenheit unsres Willens entspricht also dem Zustand unsres Denkens. Wir stehen bei beiden Funktionen vor gemischten Resultaten. Unser Denken erzeugt nicht lauter Irrtum und nicht lauter Wahrheit, sondern wir haben mitten in unsrem Irren auch wahre Gedanken. Ebenso ist unser Wollen nicht lauter Bosheit und auch nicht lauter Güte, sondern wir haben mitten in unsrer Sündhaftigkeit auch Gutes. Beide Tatbestände haben dieselbe Ursache, nämlich, dass wir nicht in der Einsamkeit, nicht auf uns selbst beschränkt leben, sondern von Gottes Regierung umfasst sind. Wie wir aber in der Schätzung unsres Denkens dann, wenn wir uns die Gewissheit Gottes nehmen, ratlos zwischen der Skepsis und der kritiklosen Bewunderung unsrer Gedanken schwanken, so sind wir auch in der Beurteilung unsres Willens derselben Schwankung ausgesetzt, verteidigen bald alles an uns als gut und verwerfen sodann wieder alles als sündlich. In beiden Fällen versäumen wir den uns zuteilten Beruf, unsre falschen Gedanken und sündlichen Begehungen zu zerbrechen, dagegen unsre wahren Gedanken und richtigen Begehungen zu behalten und uns mit ihnen zu einigen.

Die Einheit, die alles, was wir erleben und tun, miteinander in Verbindung setzt, hat allerdings zur Folge, dass die Gegenwart der Sünde das Mass des Guten, das uns ermöglicht wird, beschränkt. Es ist uns nur noch derjenige gute Wille möglich, der auch in einem Sünder vorhanden sein kann und in einer geschädigten Entwicklung des Lebens noch Raum hat.¹³³ Damit ist aber der Unterschied, der unsren guten Willen vom boshafte Willen trennt, nicht aufgehoben. Denn wir haben das Urteil über unsren Willen nicht aus frei erfundenen Idealen abzuleiten, mit denen wir uns eine Güte denken, die an unsre Lebensbedingungen nicht mehr gebunden ist, sondern das Urteil Sünde erhält dadurch seinen Ernst, dass die jetzt in unsrem Zustand für uns gültige Norm von uns zerrissen wird. Darum haben wir auch auf die Unterschiede zu achten, die sich im Sündigen zeigen und dem Bösen eine zunehmende Verwerflichkeit verschaffen.¹³⁴

Ein solcher Unterschied wird immer dadurch anerkannt, dass die Sünde und das Verbrechen voneinander unterschieden werden. Diese Unterscheidung lässt sich nicht nur auf das verschiedene Mass des Schadens zurückführen, der durch das abnorme Verhalten hervorgebracht wird, etwa so, dass

diejenigen Handlungen von der Gesellschaft zu Verbrechen gemacht würden, die ihr ihre Erhaltung in besonderer Weise erschweren. Die abnormen Handlungen haben vielmehr in sich selbst eine verschiedene Qualität, die eine verschiedene Einschätzung ihres Werts verlangt. Darum unterschied man in der Kirche zwischen verzeihlichen Sünden und Todsünden. Freilich ist diese Bezeichnung der hier sichtbaren Unterschiede unbrauchbar, weil sie die Vollständigkeit der gegen das Böse gerichteten Verneinung schwankend macht. Es gibt nichts Böses, das an sich verzeihlich wäre; alles, was der sittlichen Verurteilung verfällt, ist ganz verwerflich. Insofern ist jede Sünde Todsünde; ihre Verzeihlichkeit ist nicht in der Sünde begründet, sondern in der göttlichen Gnade, die den Täter der Sünde von ihren Tod wirkenden Folgen befreit.¹³⁵ Aber auch diese Einteilung des Bösen bringt die Tatsache zur Anerkennung, dass der innere Unwert unsrer Handlungen nicht immer derselbe ist.

Die Unterschiede im Sündigen ergeben sich aus dem Verhältnis, in dem bei einer verwerflichen Handlung ihr natürliches und ihr willkürliches Element zueinander stehen. Der sündliche Akt hat immer auch einen natürlichen Vorgang an sich, der uns eine Lust bereitet, die für sich isoliert nicht verwerflich ist. Solange das natürliche Element der Handlung das eigentlich Gewollte, die mit ihr verbundene Zerstörung des fremden oder eigenen Lebens dagegen das Mittel bleibt, das um der natürlichen Lust willen in das Ziel aufgenommen wird, steht die Sünde noch auf ihrer ersten Stufe. Das Verhältnis zwischen den beiden die Handlung bestimmenden Faktoren kann sich aber in der Weise verschieben, dass die natürliche Lust zurücktritt und das Zerstören zum Zweck der Handlung wird, so dass die Lust nur noch deshalb geschätzt wird, weil sie durch die Bosheit erworben wird. Je mehr die natürlichen Werte in der Begründung des Willens zurücktreten und der Zerstörungstrieb zur Herrschaft kommt, umso mehr bekommt das Böse die geistige und satanische Art.

62.

Die Apologien für die Sünde.

Die Erkenntnis der Sünde ist nur durch ernste Arbeit zu erwerben, weil sie uns bereits den Anfang der Trennung

von der Sünde verschafft. Da die Zerstörung des Willens stets auch die des Denkens erzeugt, so hat die Sünde verfinsternde Macht. Sie stellt sich uns dann, wenn wir sie tun und solange wir sie haben, nie in ihrer Wahrheit dar; erst, wenn wir uns von ihr scheiden, enthüllt sich uns ihre Verwerflichkeit. Allerdings gibt es auch eine Erkenntnis der Sünde, die dem Menschen nicht hilft, sondern ihn nur richtet, wenn er sich von ihr nicht mehr lösen kann und sie doch sehen muss. Darin erlebt der Mensch das richterliche Werk der Wahrheit, den göttlichen Rechtsvollzug. Solange uns aber noch das Vermögen zur inneren Wendung gegeben ist, ist uns mit der Erkenntnis der Sünde bereits die erste Hilfe verschafft, die unsre Befreiung von ihr einleitet. Sie ist deshalb nie einzig von logischen, sondern ebenso wesentlich von sittlichen Vorgängen abhängig, davon, dass wir unsren Willen dem verwerflichen Motiv entziehen.

Gegen die Anerkennung der Sünde sträubt sich die Furcht, dass durch sie das Leben eine unerträgliche Schwere bekomme. Während wir zum Verkehr mit allen beständig auf den Glauben angewiesen sind, wird uns durch die Gegenwart der Sünde die Gewährung des Glaubens ausserordentlich erschwert. Nun ist es ebenso sehr unsre Pflicht, den andern den Glauben zu verweigern; wir dürfen uns ihnen nicht nur öffnen, sondern müssen uns gegen sie verschlossen halten. Ebenso tief verletzt die Wahrnehmung der Sünde unser Selbstvertrauen; sie macht uns über uns selbst unsicher und nötigt uns, sogar uns selbst zu verleugnen. Vollends im Verhältnis zu Gott scheint uns der Glaube durch die Erkenntnis der Sünde unmöglich zu werden; wie sollen wir uns ihm zuwenden, während wir uns selbst zu richten haben? Können wir beides gleichzeitig festhalten, dass Gott gegen uns und dass er für uns sei? Ebenso scheint das Vorhandensein der Sünde die Liebe vernichten zu müssen. Indem wir das wollen sollen, was die andern wollen, jedoch so, dass die Sünde davon ausgeschlossen bleibt, stehen wir gleichzeitig in der Gemeinschaft und im Kampf mit ihnen und haben für sie und gegen sie zu handeln. Die Gemeinschaft mit ihnen wird von uns gefordert und ist doch unmöglich, weil die Sünde zwischen uns steht. Und dürfen wir nun Gottes Liebe auf uns, die Sündigenden, beziehen? Können wir so noch beten, so noch unsren Willen Gott

vorweisen mit der Erwartung, dass er ihn erfülle? Es liegt auf der Hand, dass die Gegenwart der Sünde die Möglichkeit des Gebets ausserordentlich beschränkt. An der Religionsgeschichte wird die Grösse der Schwierigkeit beständig sichtbar, die uns dadurch bereitet ist, dass wir uns, weil wir unsre Sünde kennen, von Gott entfernt halten müssen. Das Bewusstsein unsrer Sünde hemmt auch unsren Verkehr mit der Natur, weil wir auch bei der Benützung der Natur stets die Verkehrtheit unsres Begehrens zu fürchten und zu überwinden haben. Daraus entsteht die Klage, wir verdürben durch die Lehre von der Sünde jeden unmittelbaren Genuss, jede volle, ungehemmte Hingabe an die Natur; wir nötigten jedermann immer zur Reflexion, zur Angst vor der nahen Gefahr, zu einem beständigen Wachtdienst, damit er nicht in die Sünde gerate. Daher sei die Lehre von der Sünde ein schweres Hemmnis des Glücks und der Kunst und der Kultur.

Allein Furcht und Klagen, Erwägungen über die größere oder geringere Schwierigkeit, die das Leben dadurch für uns erhält, sind keine Gründe zur Verneinung eines Tatbestands. Die Wahrheitsfrage lässt sich nicht durch die Berufung auf unsre Wünsche ersticken. Die Entscheidung ergibt sich lediglich aus der Beobachtung, ob wirklich die Nötigung in uns vorhanden ist, unser Verhalten mit einer vollständigen Verwerfung zu belegen. Nur dazu haben uns solche Erwägungen zu dienen, dass wir den vor uns liegenden Tatbestand sorgfältig beobachten, damit wir uns nicht mit Grillen quälen. Wenn wir aber das Gesetz, das uns schuldig heisst, tatsächlich in uns tragen, dann ist das Widerstreben gegen dasselbe kindisch, weil die Hoffnung kindisch ist, wir könnten Beobachtungen durch Wünsche entkräften und uns durch Illusionen das Leben erleichtern. Wir haben es so zu führen, wie es uns gegeben ist.

Da aber die Anerkennung der Sünde uns eine schwere Last auflegt, so ist es psychologisch durchsichtig und vielleicht da, wo der Anschluss an den Christus fehlt, unvermeidlich, dass sich Theorien einstellen, die das Urteil Sünde für unser Verhalten als unnötig und unrichtig zu erweisen versuchen. Ohne dieses Motiv hätte auch die Bestreitung des Willens nicht die werbende Kraft, die ihr in der Geschichte der Wissenschaft zur Seite steht. Wie am Misslingen unsrei

Denkarbeit der radikale Zweifel entsteht, der das Denken überhaupt wegwirft, so erwächst aus dem Abscheu vor unsrem Wollen die Neigung, den Willen überhaupt als ein Phantom zu kassieren und uns dadurch zu helfen, dass einzig der vom Bewusstsein nicht erreichte Trieb als der uns gewährte Lebensakt beschrieben wird. Wo aber der Wille verneint wird, sind Apologien für die Sünde unvermeidlich, da ja der Wille deshalb, weil ihn unsre Theorie nicht kennt, nicht verschwindet, sondern um sie unbekümmert auch als boshafter Wille fortbesteht, nun aber nicht mehr als sündlich anerkannt und verworfen werden kann, sondern irgendwie eine ihn begründende Erklärung bekommen muss.

Der Gedanke ist verbreitet, die Sünde sei nur Schwäche und bestehe nur in der Begrenzung unsrer Kraft. Was wir böse heissen, sei nur die Abwesenheit eines Guten, das wir uns unter andern Bedingungen als vorhanden denken könnten, ein Defizit in unsrem Können, weiter nichts. Dieser Satz scheitert schon an der wirksamen Kraft des Irrtums und des Schmerzes, die sich nicht nur als Abwesenheit einer möglichen Vollkommenheit beschreiben lassen, sondern uns inwendig verwirren. Wir erzeugen dadurch, dass wir andern eine Lüge oder einen Schmerz beibringen, in ihnen nicht nur eine Lücke, nicht nur eine Begrenzung ihres Vermögens, sondern wir verderben es. Aber auch dem Willen gewährt diese Theorie keine deutliche Beobachtung. Am bösen Willen ist nicht die Abwesenheit von Kraft sichtbar; vielmehr kann er heroische Energie in sich haben und mit grossen Leistungen des Denkens und Wirkens verbunden sein. Boshafter Egoismus nimmt oft genug die stärkste Intelligenz und die straffste Arbeitsamkeit in seinen Dienst. Dieselbe Tatsache ist aber auch schon an den leisen Regungen des Bösen sichtbar; sie sind nicht durch das verwerflich, was ihnen fehlt, sondern durch das, was sie begehren. Das positiv von ihnen Gewollte und Bewirkte unterliegt der Verurteilung. Darum bedarf jede böse Sucht nicht Ergänzung, sondern Ausrottung; denn sie entsteht nicht nur dadurch, dass die Natürlichkeit uns fehlt, sondern dadurch, dass wir Widernatürliches wollen, nicht nur dadurch, dass wir Mangel an Menschlichkeit haben, sondern dadurch, dass wir das Menschliche verderben, nicht nur dadurch, dass wir Göttliches entbehren, sondern dadurch, dass wir Widergöttliches anstreben. Eine Entbehrung oder

Beraubung entsteht allerdings mit jedem bösen Willen, weil wir auch im Bösen keine kreatorige Macht betätigen, sondern das Böse nur durch die Verkehrung derjenigen Begehungen hervorbringen, die uns als unsre innere Ausstattung gegeben sind. Es entstehen aber dadurch, dass wir die normalen Beziehungen, nach denen sich unsre Akte aneinander fügen sollten, zerstören, nicht nur Mängel, sondern positive Resultate und auf diese fällt die uns inwendig deutlich gemachte Verurteilung.¹³⁶

Wenn die Kräfte, die sich im bösen Akt betätigen, wahrgenommen werden, dann scheint der Entwicklungsgedanke auszureichen, um das mit dem Bösen vor uns stehende Rätsel zu beseitigen. Neben der höheren Bildungsstufe stelle sich die untere allerdings als schlecht dar; sie sei aber für sich selbst ebenso begründet wie die höhere und ergebe zur Herstellung derselben eine unentbehrliche Voraussetzung; erst dann, wenn der Lebensprozess neben die erste Stufe neue und reichere Gestaltungen gesetzt habe, werde sie als minderwertig verworfen. Aber auch diese Theorie verbietet uns die Anerkennung der in uns vorhandenen Tatbestände. Denn die Begehungen, die die Sozietäten und die Einzelnen entzweien, lassen sich nicht in eine Reihe von Entwicklungen zusammenordnen, die nacheinander eintreten und sich allmählich steigern, sondern bekämpfen einander mit einem vollendeten Widerspruch. Zwar ist uns, damit wir zum Urteil Sünde gelangen, eine Vergleichung unentbehrlich; nach der Norm, die wir als heilig empfinden, entwerfen wir uns ein anderes Willensbild als das, das wir entrecten. Allein der Gegensatz der vor uns stehenden Ziele entsteht nicht erst nachträglich, wenn in uns oder andern eine höhere Kraftentwicklung stattgefunden hat, sondern die einander aufhebenden Motive werben gleichzeitig um unsre Zustimmung und wir wissen, dass nicht beide nacheinander, sondern nur das eine von uns ergriffen werden soll. Wir entrinnen daher der Selbstverurteilung nicht dadurch, dass wir uns auf den gegenwärtigen Moment beschränken und uns den Vorblick auf Späteres untersagen, sondern im Jetzt tritt die Antithese hervor, die die Entscheidung von uns verlangt, und solange die Gewissensfunktion noch in uns vorhanden ist, wissen wir, dass wir diese Wahl mit unsrer ganzen Energie zu vollziehen und

nur das zu wollen haben, was wir als recht billigen, und das nicht zu wollen haben, was wir als schlecht verwerfen.

Der Entwicklungsgedanke nähert sich der Wirklichkeit, wenn er zugleich den Streit als einen die Entwicklung begünstigenden Faktor mit in die Rechnung einstellt. Das Böse, das mit natürlicher Notwendigkeit entstehe, bringe uns allerdings miteinander und mit uns selbst in Streit; aber dieser Kampf, mit dem wir die andern und uns selber zerstören, verbinde unsren Zustand mit dem ganzen Naturprozess, der durch den Kampf die Entwicklung der Formen schaffe. Darum hefte sich auch an die Auswirkung des Zerstörungstrieb's Lust. Der Bestie sei es wohl in der Ausübung der Bestialität; ebenso habe der Mensch in dem Moment, wo er der Stärkere sei, ein Recht, in der Ausübung seiner Stärke sich selbst zu geniessen und an sein Herrschen Lust zu heften. Wenn er dabei die andern verderbe, so tue er das zu seiner Selbsterhaltung, da wir nun einmal in den Kampf miteinander versetzt seien. Auch die Rache sei süß und darum berechtigt, weil sie den verderbe, der uns verderben wolle, und sie werde nicht schlecht, wenn sie vorbeugend den andern niederschlage, der ja von Natur unser Widersacher sei. Die dagegen sich sträubenden inwendigen Vorgänge wie das Mitleid und das Gewissen seien anerzogene und ererbte Schädlichkeiten, die aus dem egoistischen Willen der Machthaber stammten, die uns durch diese inneren Ketten bändigten. Auch zwischen den Sozietäten wiederhole sich derselbe Vorgang wie zwischen den Einzelnen; der Kampf der Klassen und Nationen sei der durch die Natur erzeugte Prozess, der sich, eben weil er von der Natur erzeugt sei, als der nicht zu bestreitende Inhalt unsres Daseins erweise.

Richtig ist an dieser Theorie, dass die Natur und ebenso der Mensch und die Sozietät auf ein beständiges Nehmen und Geben aller von allen aufgebaut ist. Die Beschränkung des Einzelnen auf sich selbst ist nicht möglich; wir leben von andern und für andere. Aber es ist falsch, dass dies einzig durch gegenseitiges Töten geschehen müsse. Diese These trägt den Pessimismus in sich, d. h. die Entwertung des Daseins überhaupt. In der Lust am Töten verbirgt sich schliesslich der Wille zu sterben. Das ist die Tragik in allen Versuchen, diese Theorie zu realisieren; zwar hat die

die andern zertretende Macht die Lust bei sich und die Süßigkeit der Rache wird gekostet, jedoch mit dem Bewusstsein, dass damit auch der eigene Untergang begründet sei und der Mörder auch seinen Mörder finde. Dem gegenüber haben die, die im Gottesgedanken die Basis ihres Willens und Handelns haben, den Tatbeweis zu führen, dass die Verflochtenheit unsrer Lebensläufe noch eine andre Konsequenz haben kann als den Streit aller gegen alle, dass das Nehmen und Geben, auf das wir beständig angewiesen sind, in der Liebe eine Gestaltung finden kann, die es für beide Teile zum Segen macht, indem sie das Nehmen von der Gewaltsamkeit des wilden Egoismus und das Geben von der Schmach, die den Schwächeren entehrt, befreit, und dass es auf das Unrecht noch eine andre Reaktion gibt als die Rache, nämlich das Verzeihen.

Mit der eudämonistischen Erwägung, dass sich an das Böse Lust hefte, ist die Frage nicht entschieden. Zweifellos heftet sich an die falsche Begehrung Lust; sonst würden wir sie nicht wollen. Aber um den Wert oder Unwert dieses Willens oder dieses Glücks geht der Streit und er ist für den entschieden, der in sich ein Gesetz für sein Wollen findet, das die Scheidung zwischen dem Guten und dem Bösen in uns vollzieht.

63.

Die Schuld.

Aus der vollständigen Verneinung des Bösen ergibt sich, dass sein Täter für immer für seine Tat zu haften hat: es wird sein bleibendes Merkmal, dass er der Täter des von ihm getanen Bösen sei. Die fortwirkende Gebundenheit des Täters an seine Tat nennen wir Schuld. Mit dem Zeitpunkt, in den das Sündigen fällt, vergeht der Unwert nicht, den es der Person anheftet; er bleibt ihr eigen.

Unterstützt wird der Schuldgedanke dadurch, dass sich an böse Vorgänge eine lebhafte Erinnerung heften kann, da die Gewissensphänomene das Gedächtnis schärfen. Weil aber die kausale Macht der Geschichte nicht mit der Erinnerung endet, so befreit das Vergessen nicht von der Schuld, schon deshalb nicht, weil es kein absolutes Vergessen gibt; denn Gott vergisst nicht,

Die Grade der Schuld ergeben sich zunächst durch die Stufen der Sünde; je grösser die Bosheit einer Handlung ist, um so schwerer ist die aus ihr entstehende Schuld. Sodann kommt für das Mass der Schuld in Betracht, wie weit der Täter in seiner Tat aktiv war. Da er durch die Schuldzumessung bei der Tat behaftet wird, so ist, damit Schuld vorhanden sei, sein eigener Anteil an der Tat erforderlich, und je grösser dieser ist, um so grösser ist die Schuld. Dadurch unterscheidet sich der Begriff Schuld vom Begriff Sünde. Mit dem Urteil Sünde stellen wir nicht fest, wie unser Verhalten entstanden sei, sondern beurteilen das Gewollte, den Inhalt unsrer Handlung, nicht die Bedingungen ihrer Entstehung. Darum tritt für die Anwendung des Begriffs Sünde die Freiheitsfrage zurück, da die Sünde weiterreicht als unser kausales Vermögen und jedes Verhalten umfasst, dessen Ziel verwerflich ist. Mit dem Urteil Schuld sprechen wir dagegen unsren eigenen, freien Anteil an der sündlichen Handlung aus. Weil aber die Zustände, die wir als sündlich verwerfen, unter dieses Urteil deshalb fallen, weil sie durch unsren Willen entstanden sind und wiederum unsren Willen bestimmen, und unser Freiheitsbewusstsein alle Bewegungen unsres Willens umfasst, bleiben die Begriffe Sünde und Schuld einander parallel, so dass alles, was sündlich ist, in abgestuftem Mass auch eine Schuld ergibt. Da unser Auge nie mit völliger Klarheit in die Ursachen und Anfänge unsrer Akte eindringt, übersteigt eine vollständig richtige Zumessung der Schuld unser menschliches Vermögen und es verhält sich mit dem Richteramt wie mit dem Lehr- und Königsamt: es ist Gottes, und alle menschliche Ausübung desselben bleibt ein Provisorium und unvollkommener Versuch.

Da zum Willen Bewusstsein gehört, hat die Beteiligung unsres Wissens am Handeln für die Schuld Bedeutung. Gesteigertes Wissen um die Art und den Erfolg der Tat bedeutet erhöhte Schuld; Unwissenheit und Aufhebung des Bewusstseins im Akt mindert die Schuld.

Vor allem wächst die Schuld mit der wachsenden Erkenntnis Gottes. Je geistiger der Lebensstand wird, um so tiefer ist der mit der Bosheit geschehene Fall. Die grössten Sünden geschehen auf der Höhe der Menschheit, nicht in denjenigen Schichten derselben, die sich der tierischen Seins-

weise nähern. Ein klares Gottesbewusstsein widersteht der Betörung durch die Lust, so dass die Sünde nur dann geschehen kann, wenn das, was an ihr boshaft ist, gewollt wird; es gibt weiter dem Gebot seine Begründung und macht die Folgen seiner Übertretung sichtbar; wir wissen nun, dass wir in der Sünde Gott wegwerfen und damit uns selbst zerstören. Darauf beruht der neutestamentliche Satz, dass die schwersten Sünden gegenüber dem Christus und gegenüber dem heiligen Geist geschehen.¹⁸⁷ Die Unwissenheit schützt dagegen vor der Schuld, weil die Ohnmacht, die sie schafft, auch Ohnmacht zum Bösen ist. Der Fortschritt im Bösen geschieht dadurch, dass sich die Unwissenheit lichtet und der böse Wille in seinem Unwert uns erkennbar, aber nicht getötet, sondern festgehalten wird.

Die Entlastung von der Schuld, die uns die Unwissenheit verschafft, reicht aber nur so weit, als der intellektuelle Defekt auch den Willen aufhebt und aus dem Handeln ein Leiden macht. Soweit die Unwissenheit dagegen aus falschem Wollen entsteht und ein Nichthörenwollen, ein Nichtsehenwollen vorliegt, begründet sie die Schuld, und auch soweit wir sie uns nicht selber bereiten, hat sie eine doppelseitige Wirkung; sie belastet und entlastet, weil sie sowohl den Fall als die Aufrichtung hemmt und sich nicht nur dem Versinken in die Bosheit, sondern auch unsrer Befreiung von ihr widersetzt.

Ebenso ist die Schuld dann gemindert, wenn die verwerflichen Triebe eine zwingende Stärke gewinnen. Aber es gilt bei diesen Vorgängen dieselbe Erwägung, dass die Ohnmacht nach der einen Seite zwar entlastet, nach der andern aber gleichzeitig belastet. Die Schuld wird durch die Gewöhnung an das Böse vermindert, weil sie uns an das schlechte Handeln widerstandslos ausliefert, jedenfalls unsre Gegenwirkung gegen die verwerflichen Reize hemmt. Wir werden aber durch unsre Ohnmacht zugleich mit Schuld belastet, weil unser Widerstand gegen die verwerfliche Begehrung durch sie geschwächt und vielleicht unmöglich wird.

Da sich in den Gemeinschaften ein Gemeinwille bildet, so entsteht in ihnen auch eine gemeinsame Schuld, die Schuld der Familien, Völker und Kirchen. Auch daraus entsteht für die Wertung des Willens ein doppelseitiges Resultat. Die Macht, mit der die Sozietät die Einzelnen

gestaltet, erzeugt ein passives Mitgerissenwerden unsres Willens, der von der Gesamtströmung überwältigt wird. Daher verschafft uns die Berufung auf die andern, auf den Charakter unsrer Zeit, eine Entschuldigung, weil unser Vermögen zum Widerstand gegen die Sozietät beschränkt ist und die Gesamtünde aus unsrer Sünde zum Teil ein Leiden macht. Wir erreichen aber auch dadurch nicht eine vollständige Entschuldigung, weil aus dem gemeinsamen Willen nur durch unsre Zustimmung unser eigener Wille wird, und die Verflochtenheit des Einzelnen mit der Verschuldung der Vielen legt ihm eine Fessel an, die ihn im Bösen festhält. Die Ohnmacht erschwert uns auch hier die Umkehr und versenkt uns dadurch in die Schuld.

64.

Die Einreden gegen die Schuld.

Die physische und logische Begründetheit fehlt auch dem sündigen Verhalten nicht; denn es entsteht aus Motiven, die uns gegeben sind, und soweit wir diese kennen, sind wir imstande, es zu begreifen. Ist damit nicht die Entschuldigung gegeben? Der Gedanke ist weit verbreitet, daß die Schuldzurechnung nur aus einem Defekt im Verstehen entspringe und nur das überraschte Staunen ausdrücke, mit dem wir die zerstörenden Akte aus dem Menschen hervortreten sehen. Dieses Staunen äussere sich in der den Täter des Bösen entehrenden Verurteilung. In dem Mass aber, als wir das Spiel der kausalen Faktoren zu beobachten vermöchten, verstumme mit der Einsicht in die Notwendigkeit des Geschehens die Anklage, die es als Schuld werte. Dieser Gedanke wird dadurch verstärkt, dass die hier wirksamen Zusammenhänge zum Teil der Natur angehören, so dass sich die Vorgänge, durch die die Schuld entsteht, als Krankheit darstellen. Vielleicht ist jede befestigte Sünde nach der leiblichen Seite hin eine Krankheit; jedenfalls greift die inwendige Abnormität leicht störend in den leiblichen Organismus hinüber und von den krankhaften Vorgängen gehen starke versuchliche Wirkungen aus. Darauf hat namentlich die Beobachtung der Vererbung die Aufmerksamkeit gerichtet. Wenn aber eine natürliche Erklärbarkeit des Vorgangs vorliegt, so scheint die Zurechnung

ausgeschlossen zu sein. Tritt nun nicht die Regel in Kraft, nach der wir in der Bildung unsrer Urteile stets verfahren, dass wir das Gegebene als uns gesetzt mit entschlossener Zustimmung ergreifen und nicht gegen das streiten, was wir sind? Auf diesem Standpunkt hört das Schuldbewusstsein auf, Verkläger zu sein, und wird selbst Angeklagter. Es stellt sich nun selbst als eine Abnormität dar, von der wir Befreiung bedürfen und durch die Aufklärung erhalten. Das Schuldbewusstsein wird hier dadurch gehoben, dass ihm der kausale Zusammenhang gezeigt wird, durch den es entstand, entweder durch eine dogmatische Theorie etwa nach Spinozas Anleitung, die mit der allgemeinen Überzeugung von der mechanischen Bedingtheit alles Geschehens das Schuldbewusstsein überhaupt kassiert, oder durch die Deutung des einzelnen Vorgangs, die ihn in das Geflecht der ihn bewirkenden Faktoren hineinsetzt.

Abnorm ist der Vorgang freilich, wenn wir uns Schuld zuzuschreiben haben, weil er nur durch ein verwerfliches Verhalten entsteht. Die Reue kann nie ein Objekt für unsre Eitelkeit werden, nie ein Ruhm. Der Streit bezieht sich nur darauf, wo sich die Abnormität befinde, in der Sünde, die das Schuldbewusstsein begründet, oder im Bewusstsein der Schuld. In jenem Fall besitzt das Schuldbewusstsein Wahrheit, darum Notwendigkeit und einen Wert, der nicht entbehrlich ist. Denn so gewiss uns mit dem Schuldbewusstsein allein noch nicht geholfen ist, weil es nur das Wissen von unsrer Verwerflichkeit ist, so ist es doch die Bedingung der Hilfe.

Zwischen beiden Theorien geben nicht syllogistische Konstruktionen, sondern einzig der Tatbestand des inwendigen Lebens die Entscheidung. Wer auf das Urteil verzichten kann, das sein Verhalten verwirft, der ist für den Rat offen, dass er sich mit dem Schuldgedanken nur unnötige Schmerzen bereite. Wer aber die Verurteilung seines Verhaltens als eine Wirklichkeit in sich erlebt, die genau so wirklich ist wie seine Sinnesfunktionen, der ist auch verpflichtet, bei seinem Erlebnis zu verharren und sich dieses durch keine Theorien stehlen zu lassen. Er würde sich durch die Preisgabe des Schuldbewusstseins vollends verderben und sein Versinken in die Abnormität endgültig machen. Denn mit dem Schuldbewusstsein ist ihm diejenige

Wahrheit gegeben, die er als Sünder noch in sich haben kann, und seinem guten Willen, soweit er ihm noch möglich ist, der Stützpunkt verschafft.

Wir entzweien uns allerdings dadurch, dass wir unsre Schuld erkennen, mit uns selbst und greifen uns selber an, verletzen aber damit die Regel, dass wir das uns Gegebene zu bejahen haben, nicht, gleichen also nicht dem Skeptiker, der das Denkgesetz zerreisst, oder dem Materialisten, der sein geistiges Leben vernichtet. Denn der Protest, der mit dem Urteil Schuld erhoben wird, richtet sich gerade nicht gegen das, was uns gegeben ist, sondern gegen uns selbst, gegen das, was wir hervorbrachten, und zerbricht an uns nichts als unsren eigenen Willen. Dagegen muten uns die Theorien, die uns nötigen wollen, den Schuldgedanken aufzugeben, immer den Verzicht auf den Willen zu und fallen dadurch ihrerseits unter den Vorwurf, dass sie das beseitigen, was uns als die uns konstituierende Wirklichkeit gezeigt ist und von uns anerkannt werden muss. Wie der Skeptiker sich vor dem Zweifel dadurch zu retten sucht, dass er, statt seinen Wahn zu zerbrechen, sein Denken wegwirft und an der Wahrheit verzweifelt, so sucht der, der auf den Willen verzichtet, die Hilfe an der unrichtigen Stelle, nicht darin, dass er seinen sündlichen Willen tötet, sondern in der Willenlosigkeit, die ihn dem Trieb in seiner natürlichen Notwendigkeit unterwirft. Wir sind aber zur Verleugnung unsres Willens auch dann nicht berechtigt, wenn der Grund, den wir zum Willen brauchen, uns durch die leiblichen Prozesse und durch krankhafte Vorgänge bereitet wird. Wir stehen dennoch vor allen diesen Vorgängen als die Zustimmenden oder Ablehnenden und auf diesen unsren eigenen, aktiven Anteil an der verwerflichen Tat bezieht sich der Schuldbegriff, einerlei, wie an ihr auch noch andre Faktoren mit kausaler Macht mitbeteiligt gewesen sind.

65.

Die Strafe.

Soll der Protest gegen das Böse wahr bleiben, so fordert er die Tat, die den Unwert der Sünde herausstellt, so dass der Sündigende diesen an sich selbst erlebt. Die Gegenwirkung gegen das Böse, die es als solches kennzeichnet und bestreitet, ist die Strafe.

Sie lässt sich nicht nur durch ihre Nützlichkeit begründen, so dass sie nur als Verteidigung gegen den Schaden geübt wird, den der das Recht Brechende anrichtet. Die Bekämpfung des Schadens muss so geschehen, dass seine Wurzel, das Böse, getroffen wird; sonst vergrößert sie bloss den Schaden ihrerseits. Eine Strafe, die das Böse leugnet, wird selbst zur Bosheit und macht sie durch eine nicht endende Reihe von Schädlichkeiten immer wirksamer. Auch die Besserungstheorie spricht das wesentliche Merkmal der Strafe nicht deutlich aus. Wir haben freilich beim Strafvollzug die Hoffnung auf Besserung immer festzuhalten und darnach unser Verhalten einzurichten. Allein die Bedingung der Besserung ist die Anerkennung der Schuld und die Verneinung des bösen Willens. Dazu ist die Strafe da, damit das Böse als nicht sein sollend behandelt und verworfen sei. Darum muss der Schuldige ehrlos gemacht werden und der übel Tuende übles leiden.

Wir könnten den Protest gegen unsren Willen nicht festhalten, wenn nicht Gottes Strafen mit voller Deutlichkeit unsre Sünde begleitete. Seine Gegenwirkung gegen sie wird aber sowohl in unsrem inwendigen Leben als in unsren Beziehungen zur Sozietät und zur Natur sichtbar. Das göttliche Strafen besteht darin, dass der böse Wille vereitelt und zu einer unerfüllbaren, immer misslingenden Sucht gemacht wird, die uns zerstört. Dazu dient bereits seine nächste Folge, das Schuldbewusstsein; denn in der Nötigung, uns selbst zu verachten, erleiden wir bereits die Bestrafung. Ebenso ist die Beharrlichkeit der schlechten Begehrung, die aus der falschen Wahl entsteht, eine Strafe. Unser böser Wille wird bestätigt, so dass wir ihn nun als ein Leiden haben müssen. Die Gottlosigkeit wird Unfähigkeit zur Frömmigkeit, die Eigensucht Unfähigkeit zur Liebe, der sinnliche Trieb ein Laster. Der Einwand, dass der Verschluss in die Sünde nicht als göttliche Strafe verstanden werden könne, weil so die Strafe die Steigerung der Sünde bewirkte, übersieht, dass uns mit der Geschiedenheit von Gott der gute Wille notwendig verloren gehen muss. Weil Gemeinschaft mit Gott und Güte nicht voneinander trennbar sind, darum entsteht aus der Gottverlassenheit die Verhaftung an unsre schlechte Sucht als der notwendige Ertrag unsrer falschen Wahl.

Dazu treten weiter die zerrütteten Zustände, die wir uns durch das verkehrte Wollen bereiten. Mit der Wahrheit Gottes verlässt uns auch seine Hilfe und die Gottverlassenheit offenbart sich in unsrer Hinfälligkeit. Mit dem Ersterben der Liebe entstehen alle Bitterkeiten der sozialen Missverhältnisse, weil alle Beziehungen, in die wir hineingestellt sind, schwer und hart werden, wenn uns die Liebe fehlt. Den psychischen Zerüttungen folgen auch physische Erkrankungen. In diesen Reaktionen erlebt der Mensch die Verwerflichkeit seines bösen Tuns und die Gegnerschaft Gottes gegen seine Sünde, Gottes Zorn.

Aus dem göttlichen Gesetz wird durch die Sünde eine uns widerstehende und uns von Gott scheidende Macht. Nach seinem Inhalt und seinem Zweck ist es nicht ein Ausdruck des göttlichen Zorns, sondern eine heilsame Gabe Gottes, die ihn uns offenbart und uns in seinen Dienst beruft, da es uns die Möglichkeit verschafft, unsren Willen mit dem göttlichen Willen zu einigen. Daher ist die Bekämpfung des Gesetzes immer Auflehnung gegen Gott. Auch durch die Beziehung, in der das Gesetz zur Versuchung steht, erhält der Antinomismus keine Begründung. Allerdings zeigt das Auftreten einer Norm vor und über unsrem Willen, dass die Möglichkeit vorhanden ist, dass wir unsren Willen von der uns gegebenen Norm trennen, und es entsteht deshalb mit dem Auftreten des Gesetzes die Versuchung zum Ungehorsam. Das Ziel der Gesetzgebung liegt aber nicht in der Sünde, sondern im Gehorsam, nicht in der Entzweiung mit Gott, sondern in unsrer bewussten, persönlichen Unterwerfung unter ihn.

Nachdem aber der Fall durch den Bruch des Gesetzes stattgefunden hat, bewirkt das Gesetz die Geschiedenheit des Schuldigen von Gott und steht als nicht zu beseitigende Scheidung zwischen Gott und ihm. Deshalb bringt es auch die Übel hervor, die als Strafe auf das Böse folgen. Das hat Paulus frei von jedem Antinomismus, aber mit einer Bestimmtheit, die alle Selbsttäuschungen beendet, ausgesprochen. Für den, der gesündigt hat, ist das Gesetz nicht die Rettung, sondern die Ursache seines Todes. Wir werden, nachdem wir sündig sind, durch das Gesetz nicht unschuldig, sondern schuldig, nicht gerechtfertigt, sondern verurteilt, nicht vom Sündigen befreit, sondern an das

Sündigen verknechtet und zur Erkenntnis der Sünde gebracht. Das gilt wie vom Gesetz Moses auch von jeder Moral, die wirklich Moral ist und uns heilige Normen verdeutlicht, die sich uns als Bezeugungen des göttlichen Willens erweisen.

Aber auch in seinem richtenden und tötenden Wirken bleibt das Gesetz die Offenbarung Gottes. Seine uns beugende Wirkung begründet niemals den Widerspruch gegen das Gesetz, der uns nur schuldiger macht. Die Flucht vom Gesetz weg kann uns nicht helfen, wenn sie nicht Flucht zum Gesetzgeber ist, Flucht zu Gott. Das einzig normale Verhalten ist nicht die Auflehnung gegen das Gesetz, sondern die Anerkennung seines Rechts mit Einschluss seiner richtenden Funktion. Diese stellt die Bedingung her, an die für uns die Hilfe gebunden ist. Indem das Gesetz unsre Unterwerfung unter Gott verlangt und bewirkt, begründet es unsre Umkehr zu Gott. Die Hilfe selbst kann nicht in einem Akt der Gesetzgebung bestehen, sondern ergibt eine neue Bezeugung Gottes, einen neuen Anfang der göttlichen Liebe und Gabe. Da aber in der göttlichen Regierung nie ein widerspruchvolles Schwanken eintreten kann, so wird auch in der neuen Offenbarung Gottes die Unaufhebbarkeit des Gesetzes sichtbar und seine Heiligkeit gewahrt. Es ergibt sich daraus für den Träger der Gnade, dass er seine Sendung nur dann ausführen kann, wenn er zuerst und vollständig der Erfüller des Gesetzes ist.

66.

Die Verzeihung.

Mit der Strafe erschöpft sich die Reaktion gegen das Böse nicht, weder für uns noch für Gott, weil damit das Verhältnis, in dem wir zum Schuldigen stehen, nur nach der Seite betrachtet ist, die sich aus dem Verhalten des Schuldigen ergibt. Die Liebe hat aber ihren Grund nicht im Verhalten des andern und ermöglicht uns deshalb ein freies, über die Schuld hinübergreifendes Handeln, das die Gemeinschaft trotz des Bruchs des Rechts erhält und aufs neue stiftet. So verzeihen wir. Schon damit, dass das Vergeben uns selbst ermöglicht ist, wissen wir, dass es auch zum Vermögen Gottes gehört. Wir könnten nicht verzeihen, wenn er es nicht könnte.

Die Vergebung besteht nicht darin, dass wir entschuldigt werden. Zwar ist es auch ein Ziel der Liebe, möglichst zu entschuldigen und die Verantwortlichkeit nicht weiter auszudehnen, als sie der Wahrheit wegen erstreckt werden muss. Soweit aber die Entschuldigung stattfindet, findet nicht Vergebung statt, sondern diese beginnt da, wo keine Entschuldigung möglich ist, sondern die Anerkennung der Schuld vorliegt. Nun wird durch das Vergeben die trennende Wirkung der Schuld aufgehoben und die Gemeinschaft wiederhergestellt. Darum ist das Begehren nach der Vergebung so lange nicht vorhanden, als die Anerkennung der Schuld fehlt. Das hat uns das Alte und das Neue Testament mit unentbehrlicher Klassizität vorgemacht. Die Schrift bewirkt die vollständige Enthüllung und Anerkennung der Schuld sowohl durch die alttestamentliche Busspredigt als durch diejenige Jesu und vollends durch sein Kreuz und dies ist zugleich die Gewährung der Gnade, weil so das Verzeihen ermöglicht wird. »Damit sie unentschuldigbar seien«, das ist der nächste Zweck der göttlichen Regierung und des Evangeliums.¹⁴⁸ Unser Anteil an Gottes Gnade hat seine Voraussetzung im Verzicht auf die Apologie, durch die wir uns selber rechtfertigen. Damit ist uns die Grenze sichtbar gemacht, die das Vergeben nicht überschreiten kann. Die sittliche Regel kann nicht zerstört werden. Deshalb bleibt, wenn die Anerkennung der Schuld fehlt, zwar die Bereitschaft zum Vergeben; aber sie ist dann einseitig und muss ein Wunsch bleiben, der nicht zur Tat werden kann, da die Gemeinschaft nicht wiederherstellbar ist ohne die Anerkennung der Schuld. Die Vollendetheit der Liebe ist damit nicht verletzt, vielmehr erreicht, weil die Liebe die Verneinung des Bösen in sich hat und aufhört, Wohlwollen für den andern zu sein, wenn sie ihn in seiner Bosheit lässt.

Darum ist auch das Verzeihen nicht identisch mit dem Erlass der Strafe. Mit dem Verzeihen werden freilich die Folgen der Sünde aufgehoben; es macht das Unrecht unwirksam, da es nicht zulässt, dass das Böse unsre Gemeinschaft mit Gott und mit einander zerstöre. Aber der Wille, die Gemeinschaft über das Unrecht hinweg wiederherzustellen und dadurch das Geschehene ungeschehen zu machen, ist vollständig und wahr und hebt daher nicht bloss

die Folgen, sondern auch ihren Grund auf. Der den Menschen verderbende und die Gemeinschaft zerstörende Vorgang ist nicht die Strafe, sondern die Sünde; zu ihrer Abwehr und Überwindung ist die Strafe da. Wenn sie diesem Zweck dient, kann sie mit dem vollen Verzeihen vereinbar, sogar von ihm gefordert sein. Es kommen dabei auch die Beziehungen des Schuldigen zur Sozietät in Betracht, da sie die offenkundige Entwertung des Bösen bedarf. Aber auch den Einzelnen kann die Strafe bei seiner Pflicht, sich von seiner Sünde zu trennen, kräftig unterstützen. Jedenfalls ist die Bitte um Vergebung so lange verunreinigt, als sie allein oder zuerst auf die misslichen Folgen geht, die sich aus dem Bösen ergeben, weil sich in einer solchen Bitte der sündige Wille fortsetzt. Daher ist der Glaube an die Vergebung nicht von der Entfernung der Zustände abhängig, die aus der Sünde entstanden, sondern wir können auch mitten im Leiden den voll zureichenden Grund bekommen, an das göttliche Vergeben als uns gewährt zu glauben. Wer die Wandlung, die das Vergeben hervorbringt, durch die Formel ausdrückt, jetzt sei das Leiden nicht mehr Strafe, sondern Zucht, redet undeutlich, weil er damit den Begriff Strafe einzig auf diejenige Bekämpfung des Schuldigen beschränkt, die ihn vernichten will, nachdem es für unmöglich gilt, dass er sich von seiner Bosheit trenne. Aber im menschlichen Verkehr hat diese Form der Strafe keine Berechtigung, weil sich hier mit der Strafe, auch mit der Todesstrafe, immer die Hoffnung verbinden soll, dass sie den, der sie erleidet, zur Umkehr führe, und auch das göttliche Strafen tritt im irdischen Bereich nicht so auf, dass wir irgend ein Ereignis als das Merkmal der endgültigen Verlorenheit bezeichnen dürften. Wir erleiden im irdischen Leben nur solche Strafen, die auf die Umkehr des Schuldigen hinwirken. Unter solchen Strafen bleiben wir aber auch dann, wenn uns vergeben ist.

Auch die Formel, das Verzeihen sei die Tilgung der Schuld, ist gefährlich, weil sie dazu anleitet, nur die Aufhebung der Schuld ohne die der Sünde zu begehren. Richtig ist, dass das Verzeihen den Täter nicht behaftet, die Anrechnung der Schuld unterlässt, also den Sünder von seiner Sünde trennt. Darum ist das Verzeihen Tilgung der Schuld. Aber der Gedanke wird dann falsch, wenn die Verneinung nur auf die Schuld beschränkt und die Sünde frei-

gegeben wird. Damit schufen wir eine ebenso unwahre Abstraktion, wie sie durch die Beschränkung der Vergebung auf die Aufhebung der Strafe entstände. Wenn das Verzeihen nicht die Befreiung des Täters von der Sünde bewirkt, so wird die Gemeinschaft immer wieder zerstört. Weil aus der Fortdauer der Sünde stets neue Schuld entsteht, so wird die Schuld nur dann getilgt, wenn ihre Wurzel aufgehoben ist. Das Verzeihen ist darum seiner Absicht nach immer heiligend; sein Ziel liegt darin, den Willen des Schuldigen zum Guten hin vom Bösen wegzuwenden, und es gelangt nur dann zu einem bleibenden Bestand, wenn es die Scheidung des Sünders von der Sünde bewirkt. Die Vollständigkeit der Vergebung wird dadurch nicht beschränkt, als träte so ein Vorbehalt in sie hinein, der von seinem Empfänger realisiert werden müsste. Die Vergebung bleibt auch dann die vollkommene Erhebung über das Böse, wenn sie ihr Ziel nicht erreicht, weil ihre heiligende Absicht vereitelt wird.

Das Verzeihen lässt sich also nicht als eine vereinzelte Tugend fassen, die nur gelegentlich zur Anwendung käme. Da die Sünde ein beständig geschehender Vorgang ist, so ist die Tilgung ihrer die Gemeinschaft zerstörenden Folgen eine beständig zu übende Funktion, ohne die es keine Gemeinschaft gibt. Jede menschliche Vereinigung, Ehe, Freundschaft, Staat oder irgend eine religiöse Sozietät, gewinnt nur durch den entschlossenen Vollzug des Vergebens Bestand.

Deshalb lässt sich auch die ganze religiöse Frage in die Formel zusammenfassen, wie uns die Vergebung der Sünde zuteil werde, da in ihr Gottes ganze Gnade an uns offenbar wird. Die Definitionen: die Theologie sei die Lehre von unsrer Rechtfertigung, die Predigt sei die Anbietung der Vergebung, der Christenstand sei der Besitz des Friedens mit Gott, sind nicht falsch. Nur ist bei solchen Formeln darauf zu achten, dass der Begriff Vergebung unverkürzt bleibe und nicht nur auf die Übel, die aus der Sünde entstehen, auch nicht nur auf das Schuldbewusstsein beschränkt werde, sondern dass festgehalten werde, dass die Vergebung heiligt und das Schuldbewusstsein nicht anders überwunden werden kann als durch die positive Willenseinigung mit Gott. Aber es ist richtig, dass uns mit jeder Gnade und Gabe Gottes die Vergebung der Sünde zu-

teil wird und dass auch das Höchste, was uns gewährt wird, durch die Vergebung der Sünde begründet ist.

Die Einreden gegen die Vergebung entstehen zunächst aus der Ablehnung der Liebe. Wer die Liebe für unmöglich hält, muss auch das Verzeihen für eine phantastische Unternehmung halten. Die Bedenken verstärken sich aber dadurch, dass sich im Verzeihen Recht und Liebe momentan trennen. Deshalb kann es dem zum Verzeihen Berufenen scheinen, er werde durch sein Vergeben selbst zum Widersacher des Rechts; die unbedingte Heiligkeit der sittlichen Regel verlange von ihm die Vergeltung durch den Abbruch der Gemeinschaft; er würde sich selbst am Unrecht beteiligen, wenn er vergäbe. Nun ist freilich das Verzeihen ohne eine Erhebung über das Recht nicht möglich, da es nur durch die freie Betätigung der Liebe zustande kommt, die ihre Vollmacht zum Geben auch da gebraucht, wo sie nicht schon die Empfängerin einer Wohltat war. Nur die vollständige Güte kann die Übeltat in eine Wohltat wandeln, den Rechtsbruch in die Gemeinschaft umsetzen. Dennoch ist jenes Bedenken falsch, weil durch das Vergeben nie die Bestätigung des Rechtsbruchs, sondern seine Aufhebung geschieht. Der, der das Verzeihen verweigert, verschafft dem Rechtsbruch die Dauer und macht die Sünde wirksam in immer neuer Sünde, wie sie aus den zerrütteten Beziehungen entstehen muss. Der dagegen, der verzeiht, hebt den Schuldigen aus der Schuld wieder in das normale Verhältnis und Verhalten hinauf. Ebenso gibt es auf Gottes Seite kein Verzeihen ohne Erhebung über das Gesetz. Es kann nur »ohne Gesetz« entstehen, da sich aus dem Gesetz für die Sünde nur die Verurteilung ergibt.¹³⁹ Wir stehen vor dem Grund, weshalb sich das göttliche Wort in das Gesetz und das Evangelium teilt, in dasjenige Wort, das das Gute und Böse voneinander unterscheidet und das Böse verwirft, und in dasjenige Wort, das den Bösen zu Gott beruft und mit ihm versöhnt. Aber auch hier ist die Erhebung über das Gesetz niemals Gesetzesbruch, sondern erreicht eben durch die dem Gesetz gegenüber freie Gnade die Bestätigung und Erfüllung des Gesetzes. Was Verzeihen ist, bleibt unverstanden, wenn nicht begriffen ist, wie aus jener Wirksamkeit Gottes, die abseits vom Gesetz geschieht, nicht dessen Entwertung und Zerstörung, sondern dessen Aufrichtung erfolgt.¹⁴⁰

Auch den Empfänger der Vergebung kann der Gedanke, ob nicht durch die Verzeihung das Böse gepflegt und entwickelt werde, anfechten, sei es so, dass er verzagt und sich für zu schuldig hält, als dass die Vergebung noch möglich wäre, womit ihr die heiligende, erneuernde Macht abgesprochen ist, sei es so, dass er von der Vergebung die Gestattung des Bösen erwartet. An Gottes Vergebung kann sich aber weder Verzagtheit noch Leichtsinn heften; er hat Mittel und Wege, die Sünde zu tilgen und uns aus seiner Liebe die wirksame Heiligung zu bereiten. Dazu hat er Geist und Kraft. Ebenso weiss er seine Gnade gegen jeden Missbrauch zu schützen. Wir aber in unsrem Verhalten gegen einander müssen im Glauben handeln; denn wir haben freilich nicht immer die Gewissheit, dass unser Vergeben den andern nicht verhärtet, sondern ihn von der Sünde befreie. Die Überwindermacht, die die andern innerlich erneuert, ist nicht unser Besitz. Hier ist jene Liebe erforderlich, die »alles glaubt«, und die Begründung dieser Zuversicht kann uns nur von Gott her kommen sowohl dadurch, dass wir uns an das richterliche Wirken Gottes halten, der die Macht der Bosheit zu brechen weiss und das Recht auch da schützt und vollzieht, wo unser Verzeihen der Sünde nicht wehrt, als dadurch, dass wir an die heiligende Gnade Gottes glauben und uns gegenwärtig halten, dass die Bewahrung des Menschen vor der Schuld und seine Aufrichtung aus dem Fall sehr wohl in Gottes Vermögen liegt, der hiezü Mittel und Wege hat über unser eigenes Vermögen hinaus.

Die Frage nach dem Christus als dem Schöpfer der religiösen Gemeinschaft erhält dadurch die nähere Bestimmung: wer der sei, der zu verzeihen vermöge, so verzeihe, dass uns das göttliche Verzeihen zuteil wird, wer über dem Gesetz stehe und dies so, dass er dadurch das Gesetz erfülle, wer jene Liebe habe, die die Folgen der Sünde aufzuheben vermöge und dies so, dass mit der Folge auch ihr Grund, mit der Schuld auch die Sünde beseitigt werde. Dadurch überschreitet die Frage nach dem Christus freilich den Bereich des menschlichen Vermögens; es ist aber ohnehin deutlich, dass in der sündigen Menschheit die religiöse Gemeinschaft nur durch eine göttliche Schöpfungstat entsteht.

67.

Der Tod.

Wir sind genötigt, gegen unsre Sünde einen vollständigen Widerspruch zu erheben und sie als das Nichtseinsollende zu richten. Zu ihrem Ende geführt wirkt diese Verurteilung Tod. Es ergibt einen klaren, unvermeidlichen Gegensatz: die Liebe gibt Leben, der Zorn wirkt Tod; das Verzeihen errettet, die Verweigerung des Verzeihens verstösst aus der Gemeinschaft und damit aus dem Leben. Im menschlichen Verkehr wird dieser Ausgang freilich in den meisten Fällen dadurch aufgehalten, dass andre als Ersatz für uns eintreten, wenn wir uns von jemand scheiden, so dass der Bruch, der den Schuldigen von uns trennt, nicht alle seine Lebensbedingungen zerstört. Für Gott gibt es aber keinen Ersatz; wird uns sein Verzeihen versagt, so sind wir tot.

Damit steht die Tatsache, dass wir sterben, in sichtbarer Übereinstimmung. Unsre Organisation ist so angelegt, dass sie zerbricht, die Natur so geformt, dass sie uns tötet. Wir haben die beiden Tatsachen, dass unser Wille unter der Verwerfung Gottes steht und dass unser Leben brüchig ist und endet, mit der Schrift aufeinander zu beziehen, weil unser Geschick, das uns das Leben entzieht, und die Verwerflichkeit unsres Willens einander entsprechen. Mit dem Sterben ist festgestellt, was wir vor Gott gelten, nämlich nichts, und dies trifft zusammen mit der Wertlosigkeit unsres Willens und Werks. So fällt der Tod unter den Begriff Strafe als Leiden, das durch die Sünde des Menschen verursacht ist und ihre Verwerflichkeit offenbart.

Wir haben dabei nicht nur an die Zerstörung des Leibs zu denken. Denn der Tod trifft den Menschen, nicht nur seinen Leib, und bereitet uns das Ende, nicht nur einem Teil von uns. Dieses Urteil, dass das Sterben eigentlich bloss das treffe, was nicht wir sind, kam aus dem Platonismus in die Kirche und ergibt einen Gegensatz gegen diejenige Betrachtung des Tods, die ihn als die uns bereitete Strafe versteht. Denn wenn im Tod nicht über uns selbst das Ende käme, wenn er nicht uns selbst ein Leiden brächte, das alles, was wir sind, erfasst und zerstört, so wäre er nicht als die göttliche Antwort auf unser Sündigen zu verstehen. Der

Platonismus ist aber ein andrer Versuch, sich mit dem Todesrätsel abzufinden, der für das Wertlose, was der Vernichtung verfällt, die Natur hält wegen ihrer Materialität und ihrer auf das Werden beschränkten Beweglichkeit. Dem gegenüber erscheint die Seele durch ihre Vernunft, die der ewigen Wahrheit fähig ist, als das schlechthin Wertvolle, was zum ewigen Leben berechtigt und befähigt sei. Das Neue Testament setzt unsren Wert nicht in unsre Intelligenz, unsren Unwert nicht in unsre Leiblichkeit und beurteilt deshalb das Sterben nicht als unsre Vervollkommnung, sondern als unsre Zerstörung. Das führt nicht dazu, dass wir vom Tod unsre vollständige Vernichtung zu erwarten hätten, die von unsrem inwendigen Wesen nichts übrig liesse. Der Gedanke an eine vollständige Vernichtung ist dem Menschen schwer fasslich, vollends zusammen mit dem Gottesgedanken, da wir durch unsre Beziehung zu Gott mit dem Ewigen verbunden sind. Das Urteil, unser Ausgang mache Gottes Gegensatz gegen unsre Sünde offenbar, wird aber nicht erst aus dem Zustand der Seele nach dem Tod abgeleitet, wenn es auch durch die Erwägung verstärkt werden kann, dass dann die Folgen der Sünde besonders deutlich und schwer hervortreten mögen, sondern das Aufhören des menschlichen Lebens, wie wir es beständig vor Augen haben, stellt sich neben die Verwerflichkeit unsres Verhaltens als das ihr entsprechende Geschick.

Damit scheidet sich aber der Begriff Leben von dem, was wir jetzt besitzen, und wird trotz aller Regsamkeit unsrer Seele und aller Leistungsfähigkeit unsres Leibs zur Benennung eines Ziels, das uns unerreichbar bleibt. Denn das Urteil, das uns Sterben heisst, gestaltet unsren ganzen Zustand und gibt auch unsrem inwendigen Vermögen sein Mass. Unser für den Tod bestimmter Leib beschränkt unser Denken und Wollen, macht uns unfähig, das Gute zu vollbringen, und einem Gesetz untertan, das die Sünde für uns notwendig macht.¹⁴¹ Existenz und Leben bleiben für uns getrennt und das Getrenntsein beider ist die unsren ganzen Zustand bestimmende Gegenwart des Tod.

Am Bestand der Natur entsteht die Frage, ob diese Beurteilung des Todes nicht eine Überspannung des Schuldbewusstseins sei. Denn die Natur zeigt das Sterben überall, wo Leben vorhanden ist. Es gibt im pflanzlichen und tierischen Bereich nirgends ein unsterbliches Leben, sondern das Leben

ist von Anfang an auf das Sterben angelegt. Es erfordert eine Mehrzahl von Bedingungen, durch deren Zusammenwirken es entsteht; aber diese Bedingungen sind verschiebbar und auflöslich und mit ihrer Trennung und Veränderung endet auch das Leben und dies so, dass das Sterben des einen für das Leben des andern die Bedingung ist, ohne die sich der Haushalt der Natur nicht denken lässt. Das Tote wird von ihr sofort wieder verwendet als Nahrungsmittel für andres Leben. Auch der Mensch ist ja auf Nahrung angewiesen; d. h. das Sterben anderer Wesen ist die Voraussetzung unsres eigenen Lebens. Was aber Grundgesetz der Natur sei, lasse sich nicht auf die menschliche Willensbewegung zurückführen als durch sie bedingt.

Allein die teleologische Beziehung des Sterbens auf unsre Sündhaftigkeit reißt es nicht von der Natur ab; es wird deshalb, weil es eine zweckmässige Beziehung zu unsrem inneren Leben hat, nicht ein fremder Zusatz zur Natur, der als Störung ihrer Ordnung aufgefasst werden dürfte. Denn der die Strafe Ord nende ist Gott, der Bildner der Natur, der nicht gegen, sondern durch die Natur uns das Leben nimmt. Es ist auch hier in den theologischen Gedanken die Bejahung der Natur aufzunehmen. Mit dem Satz: die Sünde bewirkt den Tod, ist daher die naturwissenschaftliche Frage, welche physikalischen, chemischen und biologischen Vorgänge das Ende des Lebens herbeiführen, nicht abgewiesen. Die Klarstellung der physischen Vermittelungen, durch die der Prozess vor sich geht, bildet eine Arbeit für sich und berührt sich mit der teleologischen Aussage über den Tod nicht.

Für die teleologische Betrachtung ist die Tatsache bedeutsam, dass der Tod in der Art, wie wir ihn erfahren, in der Natur sonst nirgends vorkommt. Schon unser Wissen um den Tod bringt hier einen qualitativen Unterschied hervor, nicht nur im Moment des Sterbens, sondern für unser ganzes Leben. Dadurch, dass uns das Bewusstsein der Sterblichkeit während unsres ganzen bewussten Lebens begleitet, erhält für uns der Tod eine Schwere, die über das, was das Tier erleidet, weit hinaus geht. Es gibt in der Natur keine Totenklage, keine Gräber, keinen Vor- und keinen Rückblick auf den Tod. Sie hat auch keine Geschiedenheit von Dasein und Leben, sondern lebt innerhalb ihrer Begrenzung wirklich. Das Natürliche lebt sich aus, weil es kein über sein

Dasein hinausragendes Verlangen hat und nichts andres sein will als das, was es ist. Nur der Mensch hat den Einblick in die Beschränktheit und Abnormität seines Daseins, nur er einen über seinen Lebensstand hinausgehenden Willen; nur er ist in der Bewegung nach einem Ziel und ist in dieser Bewegung sowohl durch die Gewissheit des Tods als durch sein Erleiden gehemmt. Darum erfährt nur der Mensch das Sterben als die Vernichtung dessen, was als wertvolles Leben von ihm begehrt, aber nicht erreicht, in ihm begründet, aber nicht entwickelt ist. Die Frage, wie wir in dieser Natur, die unsrem Leben eine Grenze gibt, ein andres Ende finden könnten, wie ein solches im Zusammenhang mit dem gegebenen Bestand der Natur möglich wäre, ist müssig, da wir lediglich wahrzunehmen haben, was ist. Unsre Aufgabe ist Erkenntnis, nicht Dichtung, Erfassung des Wirklichen, nicht Feststellung von Möglichem. Ebenso bleibt der harte Zug, den die Natur durch das allgemeine Sterben alles Lebendigen erhält, der immer zusammen mit ihrer reichen, herrlichen, gütigen Art empfunden worden ist und den Anlass zu allen dualistischen und pessimistischen Gedanken gibt, ein Rätsel, das nicht zu entfernen ist. Aber die Aufgabe, die Welt-rätsel zu lösen, ist nicht uns Menschen gestellt, schon deshalb nicht, weil die grössere Hälfte des Universums, soweit es geistige Lebendigkeit hat, uns vollständig verhüllt ist mit Einschluss des dort vorhandenen Bösen. Wir haben einzig das vor Augen, was die Natur für uns Menschen ist, und gegen ihren Spruch, der uns sterben heisst, lehnen wir uns nicht mehr auf, ehren ihn vielmehr als zweckmässig und gerecht, sowie wir unsern Willen als verwerflich verurteilen.

Die physiologische Einrede, die die Verbindung unsrer Sterblichkeit mit unsrer Sündlichkeit ablehnt, wird oft durch eine ethische Erwägung unterstützt: wir erschwerten uns das Sterben, wenn wir den Gerichtsgedanken zu seiner Erklärung verwendeten; die weise Behandlung der Todesfrage bestehe darin, dass wir das Leben in seinem uns beschiedenen Mass vollenden und das Ende mit Ergebung auf uns nehmen ohne Sträuben und Auflehnung gegen die Natur; das sei die von uns zu begehrende Euthanasie. Aber die Ergebung in das Sterben wird uns dadurch, dass wir den Tod mit der Sünde verbinden, nicht erschwert, sondern geschenkt. Der Widerstand, den uns diese Überzeugung zur Pflicht macht,

richtet sich nicht gegen die Strafe, sondern gegen die Schuld, die die Strafe begründet. Indem wir den Tod als das über den Menschen ergehende Gericht bezeichnen, nehmen wir ihn aus Gottes Hand, also mit voller Beugung und Ergebung an. Es wird nun zu einem wesentlichen Glied unsres Gottesdiensts, dass wir unsre stets vorhandene Sterblichkeit und einst auch unser Sterben als von Gott uns zugeteilt tragen und ihn als die Sterbenden ehren. Das wäre freilich unmöglich, wenn uns nur die Wahrnehmung unsrer Sünde und unsres Todes gegeben, dagegen die Wahrnehmung der göttlichen Gnade, die uns vergibt und belebt, versagt wäre. Ohne diese wird freilich aus dem Blick auf unsre Sünde und unsren Tod nur eine Last, nur Beugung und Fesselung; allein es wird uns nie bloss dieser Gedanke dargeboten, sondern uns mit dem göttlichen Recht auch die göttliche Gnade gezeigt, uns mit der Furcht Gottes der Glaube vermittelt, uns in der Anerkennung unsrer Schuld die Gewissheit der Versöhnung mit Gott gewährt. Dadurch ist uns ein Sterben beschert, das unvergleichlich tiefer und inhaltvoller ist als das Erlöschen eines abwelkenden Lebens. Dazu aber, dass wir jetzt im Blick auf unsre Sterblichkeit Gott preisen und einst mit seinem Lob sterben, ist uns damit eine wesentliche Hilfe verschafft, dass wir im Tod das unsrem Wert entsprechende Geschick mit runder Bejahung erkennen.

So wird unser Vermögen zum leichten und frohen Sterben vom Zeitpunkt unsres Todes unabhängig. Jene Anweisung zum glücklichen Sterben, die uns auf das natürliche Schwinden der zum Leben nötigen Kräfte verweist, kommt nur bei einem Teil der Menschheit zur Anwendung und hilft auch diesen Glücklichen während ihrer Werde- und Arbeitszeit nichts; sie belastet sie vielmehr während derselben mit der Sorge, ob ihnen wohl der glückliche Tod zuteil werde und nicht die Vernichtung ihrer Existenz vorzeitig eintrete. Wird dagegen mit dem Sterben der Wille Gottes von uns nicht nur erlitten, sondern in williger Hingabe unsres Lebens getan, dann ist uns ein glückliches Sterben beschert, das uns immer und unter allen Verhältnissen möglich ist und dann erst noch an Tiefe gewinnt, wenn wir ein erst angefangenes, noch unvollendetes Lebenswerk Gott zum Opfer bringen.

Die Tatsache liegt freilich vor, dass sich aus dem christlichen Urteil über den Tod auch Verzerrungen des Bewusst-

seins ergeben haben. Glaubenslose Furcht hat sich mit ihm gestärkt und eine unfruchtbare Reue sich mit der beständigen Erinnerung an das Sterben angestachelt. Aber diese Erscheinungen entstanden nicht aus dem Wort Jesu, sondern daraus, dass das, was für das Neue Testament eine Einheit bildet, zerbrochen war, da zwischen der Gnade und dem Zorn, zwischen der Gegnerschaft Gottes gegen das Böse und seiner Zuwendung zu uns mit dem völligen Versöhnen eine Trennung gestiftet ward. Wenn wir uns nur Teile vom newtestamentlichen Urtheil über den Menschen aneignen, treten freilich krankhafte Verkrümmungen des Denkens und Wollens unvermeidlich ein.

Dadurch, dass durch die christliche Deutung des Todes das Sträuben gegen ihn in uns aufhört, ist uns zur freudigen und kraftvollen Führung des Lebens die uns notwendige Hilfe gegeben. Bloss mit dem Vergessen und der Gedankenlosigkeit kommen wir angesichts der steten Todesgefahr nicht aus. Wir bedürfen eine bestimmte Willensstellung gegenüber dem Sterben. Indem es vom Gottesgedanken mit umfasst und als Glied der gerechten und heiligen Regierung Gottes verstanden ist, haben wir diejenige Erhebung über die Sterblichkeit, die wir zum Leben nötig haben. Weil wir für Gott zu sterben vermögen, können wir auch für ihn leben. Indem auch unser Sterben zu Gottes Verherrlichung geschieht, gilt dies noch viel mehr von der Betätigung unsrer Kraft, von der Regsamkeit und Fülle unsres Lebens. Die Schwankung zwischen dem Übermut, der sich stellt, als seien wir unsterblich, und der Verzagttheit, die angesichts des stets möglichen Todes auf Tat, Arbeit und Freude verzichtet und schliesslich nichts mehr als die Erhaltung der eigenen Existenz begehrt, ist uns damit erspart.

68.

Der Universalismus des Bösen.

Die Anleitung der Schrift, dass wir nicht nur uns selbst, sondern unser ganzes Geschlecht in allen seinen Gliedern als sündig zu beurteilen haben, steht mit dem uns allen gegebenen Wissen in Übereinstimmung; denn wir setzen von allen voraus, dass sie an der Sündhaftigkeit Anteil haben, und nehmen dies nicht erst auf Grund unsrer be-

sonderen Erfahrungen von ihnen an, sondern behandeln dieses Urteil als eine feststehende Gewissheit, nach der wir unser Verhalten gegen alle ordnen. Denn wir kennen den Zusammenhang unsres sündlichen Willens mit unsrer Natur.

Die Gewissheit vom Anteil aller an der Sünde sprechen wir mit dem Neuen Testament durch die beiden Begriffe Fleisch und Welt aus. Alle sind Sünder, weil alle Fleisch sind, und alle sind Sünder, weil alle in der Welt sind.

Mit dem Gedanken Fleisch ist unsre Sündhaftigkeit aus unsrer natürlichen Organisation abgeleitet. Weil unser Leib so ist, wie er ist, und sein Verhältnis zu unsrem inwendigen Leben so ist, wie es ist, darum sind wir Sünder. Damit ist die Abhängigkeit unsres Wollens und Denkens vom organischen Reiz ausgesprochen und die Art dieser Abhängigkeit als die Verursachung der sittlichen Störungen beurteilt. Dieses Urteil entsteht nicht einzig dadurch, dass die unmittelbar vom Leib verlangten Funktionen, die Ernährung und die Zeugung, eine übermässige Bedeutung für uns haben und erst noch einer unnatürlichen Überreizung fähig sind, die uns schwer gefährdet.¹⁴² Dann wäre mit der Beherrschung der Sinnlichkeit die vom Fleisch her uns bedrohende Gefahr überwunden. Es bestimmt aber auch unsren Verkehr miteinander und mit Gott abnorm. Alles, was wir als kranken Egoismus zu verurteilen haben, wird beständig dadurch begründet und gestärkt, dass die Ansprüche unsres Organismus so gross und so tyrannisch sind, dass wir schwer zur Liebe gelangen. Wir fürchten die Zerbrechlichkeit unsres Fleisches und werden feig. Bei jeder Arbeit verbrauchen wir die Kraft unsres Fleisches und werden träg. Wir sind immer genötigt, auf unser Fleisch eine Unsumme von Pflege und Sorge zu verwenden, und werden dadurch für die andern unfruchtbar und sie für uns. Vollends in unsrem Gottesdienst wird die aus unsrem Fleisch entspringende Kraftlosigkeit offenkundig. Unser Gottesbewusstsein ist blass neben dem Sinnesreiz, unsre auf Gott gerichtete Liebe ärmlich neben der Energie der Begehungen, die uns aus dem Fleisch zufließen. Jeder Gebetsakt zeigt, wie schwierig uns die Sammlung und Andacht wird. Es fehlt uns zu unsren höchsten Funktionen die Organisation, die »Glieder«.¹⁴³ Wir stehen in beständigem Kampf gegen unsre uns formende Natur.

Da die Zustände der Schwäche immer gleichzeitig von Zuständen der Aufregung begleitet sind, so verdanken wir dem Fleisch nicht nur das Absterben des Gottesgedankens, sondern auch eine unerschöpflich reiche religiöse Produktion phantastischer Art, in der sich die vom Fleisch erregten Begehren spiegeln. Ebenso bewirkt das Fleisch im sozialen Verhältnis nicht nur die Verhinderung der Gemeinschaft, da jeder mit der Erhaltung und Pflege seines Fleisches beschäftigt ist, sondern auch die Stiftung starker, aber schädlicher Verbände, da sich der vom fleischlichen Begehren Getriebene der andern bemächtigt und sie seinem Verlangen dienstbar macht. Der Hunger, der Geschlechtstrieb und der Ehrgeiz bewegen als mächtige Antriebe die Sozietäten und erzeugen die sie schädigenden Notstände.

Während uns der Fleischesgedanke an die Gebundenheit unsres Innenlebens an seinen körperlichen Grund erinnert, verweist der Weltbegriff auf unsre Abhängigkeit vom gemeinsamen Leben, darauf, dass wir für unsren eigenen Lebensstand den Grund und das Mass an dem der Gesamtheit haben. Dadurch wird uns die Verwerflichkeit und unheilvolle Schwere unsrer Sünde noch deutlicher, da wir die Sünde durch unser Sündigen immer auch versuchend und verführend in die andern hineinlegen. Zugleich wird durch die Gemeinsamkeit unsres Lebensstands ihre Universalität und Unvermeidlichkeit begründet. Unsre Geschiedenheit von Gott ist das Resultat der Entfernung, in der die Gesamtheit von Gott steht, und ihr unreines und selbstsüchtiges Begehren gibt uns unser sündliches Verhalten. Wir können den gemeinsamen menschlichen Typus nicht überschreiten, sondern bleiben auch in der kräftigsten Anspannung unsres eigenen Willens das, wozu uns die Gemeinschaft macht.

Warum hebt der universale Bestand der Sünde das sittliche Urteil nicht auf? Sollen wir uns nicht bei dem beruhigen, was alle sind und sich aus den Bedingungen unsrer Existenz ergibt, die mit unsrer natürlichen Organisation und mit der Beschaffenheit unsrer Sozietät für jeden gegeben sind? Solchen Erwägungen wird der Schuldbegriff leicht erliegen, wenn er nicht durch den Gottesgedanken getragen ist. Wer wagt, den Kosmos zu verurteilen und das zu schelten, was uns unser Leib aufzwingt? Nur der, der weiss, dass er bei der Verneinung des Bösen Gott für sich hat.

Gott bleibt der Gegner des Bösen, auch wenn die ganze Welt es tut und unser Fleisch es verlangt. Ist aber die Gewissheit Gottes der Grund, auf den sich unser Widerspruch gegen unsren Zustand stützt, so ist damit auch gesichert, dass er sich nie in einen Angriff auf den Leib und die Sozietät verwandeln kann. Sie behalten unverkürzt ihre Ehre, die ihnen als der göttlichen Schöpfung gebührt, durch die Gott uns unser Leben gibt. Da unser Widerspruch sich gegen unsern Willen richtet, trifft er den Leib und die Gemeinschaft nur deshalb und nur soweit, als unser verwerflicher Wille uns von ihnen zugeleitet wird.

Schuldig macht uns unsre Sünde trotz ihres Zusammenhangs mit dem universalen Zustand, weil wir uns nie bloss leidend an das Fleisch und die Welt ergeben und durch diese Abhängigkeiten unsren Willen nicht verlieren. Da wir den Reiz unsres Fleisches zu unsrem eigenen Willen und die Lockung der Welt zu unsrem eigenen Entschluss erheben, werden wir selber durch unser Verhalten schuldig. Keiner kann sagen, dass er seine ganze Willensmacht gegen das Fleisch und die Welt gewendet habe, so dass er nur von ihrer Übermacht überwunden ihnen verfallen sei, sondern wir bedürfen der Mahnung, uns von unsrer Lust nicht locken zu lassen und die Welt nicht lieb zu haben.¹⁴⁴ Da wir diese Mahnung bedürfen, ist auch festgestellt, dass wir uns durch unsren Anschluss an die Welt und das Fleisch verschulden.

Die Universalität des Bösen bringt uns aber nicht nur Not, sondern erleichtert uns gleichzeitig die Gemeinschaft und die Vergebung. Nicht einzelne Gefallene existieren in einer sonst normalen Welt, sondern wir sind von einer Gesamtgeschichte umfasst, die uns das einheitliche Gepräge aufzwingt. Darin liegt nicht unsre Rechtfertigung, wohl aber ein Grund für das menschliche und für das göttliche Erbarmen, das uns die Hilfe gewährt.

Da unser gemeinsames Leben durch die Zeugung und den Erbgang hergestellt wird, wird die uns gemeinsame Abnormität von uns ererbt. Um die Bedeutung der Vererbung für den sittlichen Zustand des Menschen anzuerkennen, ist keine Theorie über das Entstehen des Menschen erforderlich. Eine solche ist nicht vorhanden und nicht erreichbar. Die beiden von der Kirche vertretenen Sätze: die Seele des Kinds entstehe irgendwie aus den Eltern, und: ein gött-

licher Schöpferakt füge zum leiblichen Vorgang eine Seele hinzu, sprechen lediglich aus, dass wir beim Werden eines Menschen sowohl an die schöpferische Art des göttlichen Wirkens als an seine Vermittlung durch die natürlichen Prozesse zu denken haben. Eine Verselbständigung des natürlichen Prozesses gegen Gott ist hier, wo Geist wird, vollends unmöglich. Ohne ein auf Kreation zurückgehendes Geschehen kommt das Werden eines Menschen nicht zustand. Was als belebte Materie hiebei wirksam wird, ist für unser Auge ein Nichts, verglichen mit dem, was aus ihr entsteht. Aber das kreatorisches Walten Gottes bejaht nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte und stiftet Zusammenhang und Gleichförmigkeit. Sie bildet das neue Bild nach dem alten, nie nur als Kopie, sondern mit unendlicher Individualisation, doch so, dass sie vom gemeinsamen Typus umfasst bleibt. Den Eltern wird das Kind gegeben. Gegeben wird es; darin liegt Gottes kreatorisches Akt; aber ihnen wird es gegeben und ihr Zeugungsvermögen wird von Gott dadurch bestätigt und wirksam gemacht, dass das Kind ihr Bild besitzt.

Fällt auch das Ererbte unter die vollständige Verurteilung, die durch die Begriffe Sünde und Schuld ausgesprochen wird? Ist nicht die vollständige Entwertung der Person ein zu hartes Urteil für das, was durch den Erbgang aus uns wird?¹⁴⁵ Allein das Ererbte lässt sich vom Erworbenen nicht so scheiden, dass die bewussten und freien Funktionen lediglich unsre eigene Produktion wären, dagegen das Ererbte nur das natürliche Substrat, nur das von unsrem freien Bilden benützte Material ergäbe; denn unsre ganze Lebensbewegung bis hinauf zu ihren freiesten Erweisungen ist durch das Ererbte bestimmt. Auch das freieste Sündigen ist die Tat dessen, der vor seinem eigenen Entscheid das Verwerfliche schon in sich trug und in seiner freien Bewegung die Richtung verfolgt, die er schon hat. Wir können an uns das Ererbte vom Erworbenen nicht trennen, da das Ererbte nie für sich, sondern immer nur in der Betätigung des Eigenlebens zur Erscheinung kommt. Die Erbsünde ist nirgends als in unsrem eigenen verwerflichen Verhalten vorhanden und wahrnehmbar. Deshalb, weil das Ererbte unsre personhaften Akte bestimmt, fällt es aber unter die sittliche Verneinung, nicht nur unter jenes Bedauern, das wir den Schwächezuständen widmen, sondern unter den kategorischen Protest, mit dem wir das

Nichtseinsollende ablehnen. Wir würden unser sittliches Urteil in gefährlicher Weise schwächen, wenn wir ererbte Bosheit und Gottlosigkeit zwar als bedauerlich, aber auch nur als bedauerlich einschätzten und erst da mit dem sittlichen Urteil einsetzten, wo wir gewiss wären, dass wir selbst uns den Willen gaben. Damit machten wir unser sittliches Urteil von der Erkenntnis abhängig, wie unser Lebensakt zustande kam. Diese Erkenntnis ist uns aber unerreichbar. Wir handeln nie anders als, wie wir von Geburt und Natur sind, und wir handeln nie anders als mit unsrer kausalen Macht.

Dass unsre Sünde über unser eigenes Leben und Wollen zurückreicht, vermindert zwar unsre Schuld. Nur ist auch hier das Resultat dieser Beziehungen vollständig zu erwägen, nicht nur nach der Seite hin, die für uns günstig ist und unser Selbstgefühl hebt. Denn es ist ebenso deutlich, dass die Ohnmacht, in der wir von Natur stehen, unsre Reue verschärft und erschwert. Wir haben den Kampf mit einem verkehrten Wollen zu führen, das wir nicht aus uns herausreißen können, weil unser ganzer Lebensstand unlöslich mit ihm zusammenhängt.

Zur inhaltlichen Bestimmung der Erbsünde ist nicht nur die sinnliche Unordnung und die Wildheit des Geschlechtstriebes zu verwenden. Immer gehört bei unsrem Urteil über uns selbst die erste Stelle unsrer Beziehung zu Gott und unsre religiöse Stumpfheit und Leidenschaftlichkeit, Kurzsichtigkeit und Phantasterei, Ungeschicklichkeit und Eigenmächtigkeit sind uns ebensogut anerboren wie unsre Verführbarkeit durch starke Sinnenreize. Das unsäglich kleine Mass der uns erreichbaren echten Religion, die Kummerlichkeit unsres inwendigen Lebens, sofern es sich aufwärts hebt, ist ererbtes Menschenlos und mit unsrer Geburt gesetzt.

Daran, dass sich der Erbgang, der uns das Böse vermittelt, auch am Leib sichtbar macht, werden wir nicht erst durch vereinzelte Störungen der leiblichen Vorgänge, sondern schon durch den Zusammenhang zwischen dem Tod und der Sünde erinnert. Die Sterblichkeit ist ein unsrem Leib als Erbübel gesetzmässig eingepflanztes Attribut.¹⁴⁶ Gegen die Neigung, über das Unrecht zu klagen, das uns dadurch widerfahre, dass unser sittlicher Zustand durch die Sünde der vor uns Lebenden mitbestimmt ist, schützt uns die Erwägung, dass

es immer widersinnig ist, über die Bedingungen zu klagen, unter denen wir geworden sind. Wer die Erbsünde ablehnt, lehne auch das Erbgut ab, das ihm ebenso unverdient zukommt wie jene, d. h. er werde Pessimist und tilge den Willen zum Leben in sich. Das freilich ist richtig, dass uns Gott verhüllt bliebe, wenn wir nichts andres als die Vererbung des Bösen wahrnähmen; denn so lange wir nur Gottes Urteil gegen uns sehen, bleibt er für uns ein verborgener Gott. Zur Sündenlehre gehört die Lehre von der göttlichen Gnade, damit wir Theologie bekommen, und es ist nicht Zufall, dass wir den Satz über die Sünde des Einen, durch den die Vielen schuldig geworden sind, erst lesen, nachdem der andre daneben gestellt werden konnte, dass durch die Gerechtigkeit des Einen die Vielen gerecht geworden sind. Doch ist uns auch schon dann, wenn wir nur den natürlichen Zustand erwägen, in der Geduld und Güte, mit der dieser von Gott behandelt wird, ein Verzeihen angekündigt, das auch die natürliche Verwerflichkeit des Willens überwindet und den durch den Erbgang gebundenen Menschen zu heiligen vermag.

69.

Der Fall der Menschheit.

In der kirchlichen Tradition hat die Frage nach dem Ursprung des Bösen eine Bedeutung bekommen, die ihr nicht gebührt, als wäre sie das Erste und Entscheidende, was wir über die Sünde wissen müssten. Darin wird ihre von den Griechen ererbte intellektualistische Richtung sichtbar; denn die Frage, wie es geworden sei, ist die des Theoretikers, während wir, die wir zu handeln haben, wissen müssen, was ist und geschieht. Da aber unsre Vorstellungen über den Ursprung des Bösen auch auf die Beurteilung der Tatbestände einwirken, gewinnen auch sie für die Bildung des sittlichen Urteils Gewicht; wir haben uns aber bewusst zu bleiben, dass unser Erkennen nirgends zu den Anfängen vordringt und die kausalen Prozesse nur in ihren Resultaten sieht.

In der Schrift findet sich die Begründung des Schuld-bewusstseins auf die Lehre vom Urstand und vom Fall des ersten Menschen noch nicht. Wir erhalten zwar den inhaltsreichen Bericht über seine Sünde, 1 Mose 3, und damit

eine Aussage, die die Universalität des Bösen ausspricht und erklärt. Sie bildet aber weder für die alttestamentliche noch für die neutestamentliche Busspredigt den Ausgangspunkt und dient ihr nicht als Ersatz für die Beobachtung und Beurteilung der jetzt geschehenden Geschichte. Das prophetische Busswort hält Israel nicht vor, Adam habe gesündigt und deshalb sei Israel der Umkehr und Erlösung bedürftig. In Jesu Verurteilung Israels findet sich keine Rückweisung auf den im Paradies geschehenen Fall; er rechnet dem Juden nicht Adams Schuld, sondern sein eigenes Widerstreben gegen Gottes Regierung an. Ebenso richtet Paulus, wenn er von der Sünde redet, den Blick scharf auf den Tatbestand des menschlichen Verhaltens und leitet sein Urteil über dasselbe nicht nur aus dem ab, was im Paradies durch den ersten Menschen geschah. Dagegen hat er die Aussage der Schrift dazu benützt, um zu zeigen, dass uns darum die Gerechtigkeit und das Leben im Christus gegeben seien, weil die ganze menschliche Geschichte unter der Herrschaft der Sünde und des Todes steht.

Zum Anfang der Menschheit führt uns keine sichere Wahrnehmung zurück. Die Beobachtungen, die uns die anthropologische Forschung verschafft hat, haben unsere Vorstellung von den Zeiträumen, während deren die Menschheit bestand, beträchtlich erweitert, so dass wir heute keine Übersicht über ihre Dauer und Geschichte mehr besitzen. Kann es nicht an mehreren Punkten der Erde zur Bildung des Menschen gekommen sein und sind seine Anfänge nicht vielleicht unscheinbarer gewesen, als wir sie uns nach Genes. 3 denken, wo uns ein Mensch als erster beschrieben ist, in dem wir uns selbst ohne Mühe wieder erkennen? Die Tatsachen, die uns jetzt bekannt sind, führen darauf, dass zwischen den ersten uns bekannten Völkern und den Anfängen der Menschheit noch grosse Zeiträume anzusetzen sind. Aber ebenso gewiss ist, dass das Geheimnis des Werdens durch die Länge der Zeit nicht aufgehellt oder vermindert wird. Einst kam es zur Bildung des ersten menschlichen Ichs, zur ersten Nennung Gottes, zum ersten Vernehmen der göttlichen Norm, zu ihrem ersten Bruch, zum ersten Fall.

Weiter ist gewiss, dass sich da, wo unsre Beobachtung die Zustände des Menschen zu fassen vermag, in allen Variationen derselbe Typus auch in der sittlichen Abnormität

wiederholt. Weder ein heiliges noch ein tierisches noch ein teuflisches Geschlecht kam ans Licht, sondern der Mensch ist überall der Bekehrung bedürftig, ihrer aber auch fähig, ausgestattet mit einer Norm, die über seinem realen Wollen steht, also sündig, aber auch mit einer Norm, die ihn zu erfassen und zu bewegen vermag. Da der sittliche Zustand auf Freiheit, Tat und Geschichte beruht, nicht nur auf Stoffwechsel und psychischen Reizvorgängen, so tritt die Einheitlichkeit unsres sittlichen Zustandes für die Einheitlichkeit unsrer Geschichte ein.

Verstärkt wird diese Beobachtung durch den einen Christus, durch den die Einheit der Menschheit als das göttliche Ziel offenbar wird. Der eine Herr einigt uns alle in einem Reich. Vom Ziel aus enthüllt sich der Anfang, nicht so, dass wir über ihn eine deutliche Lehre und Gewissheit besäßen, wohl aber so, dass wir von den Anfängen der Menschheit, wie immer sie sich herstellten, wissen, dass durch sie die in Gott vereinigte Menschheit vorbereitet worden ist.¹⁴⁷

70.

Der Teufel.

Jesus und seine Apostel sprechen von Bosheit auch im Reich der Geister. Sie machen dadurch die Gefahr deutlich, die unsre Bosheit uns bereitet, da sie uns mit einer noch schlimmeren Gestalt derselben in Gemeinschaft bringt. Sie begründen damit zugleich das göttliche Verschonen und Erbarmen, das uns widerfährt, da wir die Empfänger der Bosheit, nicht ihre ersten Erfinder sind.

Wir bedürfen in dieser Frage des Lehrers, der in einem von uns verschiedenen Mass die Realität der jenseitigen Mächte erlebt, weil unser Bewusstsein für das Jenseits verschlossen ist; wir bedürfen ihn vollends deshalb, weil auch die mächtigsten Wirkungen des Bösen immer zugleich seine Verhüllung bewirken. Die Offenbarung Gottes ist Spendung der Wahrheit, daher Licht; die Offenbarung des Teufels ist Erzeugung der Lüge, daher Dunkelheit. Daher ist uns hier das Schriftwort unentbehrlich. Denn als diabolisch wird das Diabolische erst offenbar, wenn es überwunden ist oder wir von ihm rettungslos überwunden sind. Die Erkenntnis des Bösen hat der, der nicht mehr, oder der, der vollständig in der Gewalt

des Bösen ist. Da wir erst mit der Befreiung unsres Willens auch ein vom Bösen befreites, zur Wahrnehmung offenes Auge erhalten, so bedeuten Spott und Polemik nirgends weniger als hier.

Zur Polemik gegen die christlichen Sätze über den Satan wird ein historisches Argument verwendet; im alttestamentlichen Wort erscheine die Verweisung auf das jenseitige Böse erst spät und vereinzelt; in der Beschreibung des Falls sei noch das Tier der Versucher, während erst später die Schlange als ein Werkzeug des Teufels aufgefasst werde; erst die Zeit des religiösen Weltverkehrs, die für mancherlei fremde Einwirkungen offen gewesen sei, habe dem Begriff Satan Festigkeit gegeben und auch an den neutestamentlichen Aussagen über den Satan und seine Geister seien die Beziehungen zu diesen geschichtlichen Vorgängen wahrnehmbar.

Damit ist wieder das rationalistische Argument verwendet, dass ein Gedanke dadurch widerlegt sei, dass er eine Geschichte hatte, während doch alle unsre Gedanken durch Geschichte entstanden sind und nicht irgendwo abseits von der Bewegung unsres Lebens in fertiger Vollendetheit existieren. Auch das Alte Testament sucht das Böse nicht nur in den sozialen oder natürlichen Abnormitäten, sondern macht das zur entscheidenden Frage, was für einen Gott der Mensch habe. Dem wahren Gott steht der falsche Gott gegenüber, an dem der Mensch verdirbt. Das ist die alttestamentliche Parallele zum neutestamentlichen Begriff Kindschaft des Satans, mit dem auf die falsche Abhängigkeit hingewiesen ist, in der der Mensch zu einem finsternen Jenseits stehen kann. Sodann wiederholen die neutestamentlichen Aussagen über den Satan nicht bloss einen fremden Gedanken, sondern besitzen Einzigkeit und Originalität durch den Ernst, mit dem die beiden Abhängigkeiten, die von Gott und die vom Satan, einander entgegengesetzt werden. Weder das Ackergleichnis Jesu: der Satan raubt den Menschen das die Herrschaft Gottes bringende Wort, noch Jesu Antwort an die Judenschaft Jerusalems, sie offenbare durch ihr Lügen und Hassen, dass der Teufel ihr Vater sei, hat ausserhalb des Neuen Testaments Parallelen.¹⁴⁸ Die Tatsache steht fest, dass Jesus, der der Menschheit die Gewissheit der göttlichen Gnade gab, zugleich den Gedanken an den Teufel in ihr befestigte,

Sollen wir sagen, der Gedanke werde unmöglich, weil er die dem Satan durch die Schöpfung verliehene Hoheit und den Fall zusammendenke; je näher aber ein Geist Gott stehe, um so entfernter sei er vom Fall; die Lehre vom Satan wolle das Böse erklären, mache es aber nur rätselhafter, weil der Fall um so unbegreiflicher werde, je herrlicher die Kreatur sei, in die der Anfang des Bösen verlegt werde? Der Historiker deutet sich aber den Ursprung der Sätze über den Satan falsch, wenn er sie als eine rationalistische Konstruktion auffasst, die die Möglichkeit des Bösen erklären soll. Wäre ihre Herkunft durch diese Vermutung richtig beschrieben, so wären sie freilich wertlos. Aber mit der Bildung von Theorien, die begreiflich machen sollen, wie die Bosheit entstehen konnte, gaben sich Jesus und seine Boten nicht ab. Der Beweis, den dieser Einwand für die Unmöglichkeit der teuflischen Sünde versucht, wendet eine mechanische Vorstellung auf den sittlichen Vorgang an. Das göttliche Geben wird hier nur mit dem Naturgesetz verglichen, nur als zwingende Gewalt, also nicht als Liebe, nicht als Stiftung von Eigentum und Eigenleben, nicht als befreiend vorgestellt. Ist die Beziehung Gottes zur Kreatur personhaft, dann entsteht durch die höchste Begabung auch die höchste Erprobung, weil sich die mächtigste Steigerung des eignen Selbst gerade durch den Reichtum des göttlichen Gebens herstellt. Daraus kann der Bruch entstehen, wenn sich der Blick des besonders Begnadigten ihm selbst zuwendet, seine Liebe sich auf ihn selbst zurückbeugt und die normale Bewegung des Lebens unterbrochen wird, durch die sich der Hochbegabte mit der ganzen Herrlichkeit seines Eigenlebens unter Gott stellt. So entsteht eine aufsteigende Bewegung ohne Ende, über Gott, gegen Gott, damit aber notwendig das Sinken, die Versetzung in die Ohnmacht des unerfüllbaren Strebens, und der Fall wird in seiner verheerenden Furchtbarkeit der ursprünglichen Höhe entsprechen, auf der der Kampf mit Gott gewagt worden ist.

Kennten wir die Sünde nur in der Form der Vertierung, so wäre uns das Verständnis für das Diabolische verschlossen. Aber wir haben sie auch im menschlichen Bereich an den geistigen Vorgängen vor uns, so dass sie auf den Höhen der Menschheit nicht verschwindet, als würde mit der Zunahme der Erkenntnis oder der religiösen Kraft die Versuchlichkeit

und Versündigung unmöglich, sondern eben im Reichtum der grossen Gnade, der hellen Gewissheit und des starken Glaubens kommt die schwerste, dunkelste Sünde ans Licht. Man kann mit Menschen- und Engelzungen reden, alle Erkenntnis und allen Glauben haben und Berge versetzen, und ist nichts.¹⁴⁹

Die Erwägung, ob nicht der Gedanke Reich der bösen Geister einen Widerspruch enthalte, weil das Böse isoliert und Hader stiftet, ein Reich dagegen die Untergebung unter einen Willen voraussetzt, philosophiert über Möglichkeiten, zu deren Beurteilung uns jede Prämisse fehlt. Gewiss ist, dass Gottes Regierung alles Geschehen durchwaltet, weshalb die Herstellung einer völligen Unnatur keinem kreatürlichen Willen möglich ist. Sodann haben wir die Tatsache vor uns, dass auch der Hass vereinigt, so lange er noch im Kampf steht und seinen Willen nicht erreicht hat. Dies aber ist bei allem diabolischen Wirken der Fall; denn es ist ein vergeblicher Kampf gegen den Allmächtigen.

Für das Neue Testament entsteht aus dem Gedanken an den Satan keine dualistische Betrachtung der Geschichte, die die umfassende Beziehung alles Geschehens auf Gott aufgäbe. Das wird daran sichtbar, dass das Neue Testament auch die Wirksamkeit des Teufels dadurch zu Gott in Beziehung bringt, dass es ihn als Verkläger beschreibt und seine Macht über die Menschen darauf begründet, dass er als Anwalt des göttlichen Rechts gegen den Menschen auftritt. Die Überantwortung des Menschen in die Gewalt des Satans gilt somit als Vollstreckung des göttlichen Rechts. Der Begriff Zulassung bleibt auch für diese Seite an der göttlichen Regierung ungenügend. Der Satz, Gott lasse es zu, dass der Satan versuchend und verführend an den Menschen herankomme, stellt die Macht des Satans neben die Gottes; sie ist ihr aber unterworfen und gehört zur Offenbarung des göttlichen Zorns.

Fruchtbarer ist die Erwägung der ethischen Einwendungen. Durch den Gedanken an die jenseitige Bosheit werde das sittliche Urteil verwirrt, weil nun ein unberechenbarer Faktor in die Bewegung unsres Willens eingreife, woraus nur ratlose Angst entstehe; das ergebe vor allem eine peinliche Erschwerung des Sterbens, da sich nun die Todesfurcht mit der Teufelsfurcht verbinde, mit der Angst vor den unheilvollen

Beziehungen, in die uns der Austritt aus der Welt versetzen könne. Der Gedanke an die jenseitige Bosheit wird in der Tat unerträglich ohne die Absolutheit des Evangeliums, ohne die Ermächtigung zu jenem Glauben, der die ganze Vergebung und Erlösung erfasst. Es gilt aber von allem Bösen, dass seine Enthüllung verwirrend wirkt ohne die Enthüllung der Gnade. Für den, dem nur der Teufel glaublich, der Christus dagegen nicht glaublich ist, wird das Sterben in der Tat schwer. Damit ist aber die Aussage Jesu nicht widerlegt, sondern nur das bewiesen, dass wir auf sein ganzes Wort zu achten haben, nicht nur auf ein Stück desselben.

Die Beobachtung lässt sich in der Tat reichlich machen, dass der Gedanke an den Teufel sittliche Roheit veranlasst, teils so, dass die Verantwortlichkeit abgestreift und die Schuld dem Teufel aufgelegt wird, teils so, dass eine hasserfüllte Zurechnung der Sünde an die andern stattfindet, die sie in Beziehung zum Teufel bringt und sie dadurch besonders kräftig schändet. Der richtige Gedanke, den diese Verkehrtheiten entstellen, besteht darin, dass uns die Abhängigkeit vom Jenseits gleichzeitig beides bringt, eine Verminderung unsrer Schuld und eine Vertiefung der durch sie entstehenden Gefahr. Es ergibt für den Menschen eine wesentliche Entlastung, wenn wir ihn nicht als den ersten, originalen Leugner Gottes betrachten müssen, sondern die Verblendung, in der er sich befindet, als ein Leiden beurteilen dürfen, das ihm von aussen her bereitet ward. Aber auch hier ist ebenso wie bei der Vererbung, beim Fleisch und bei der Welt die Entlastung zugleich eine Belastung, weil mit der Verminderung unsres tätigen Anteils am Bösen die passive Abhängigkeit zunimmt, in die uns das Böse bringt. Seine Schwere und vollendete Verwerflichkeit wird darin offenbar, dass wir im Sündigen das Wirken des Teufels erleiden, seinen Willen wollen und sein Gesetz tun und uns damit die Verbundenheit mit ihm zum selben Geschick bereiten. Wenn wir nur auf die eine oder die andere Seite des Verhältnisses achten und daraus für uns eine frivole Entschuldigung, für die andern eine unbarmherzige Verdammung machen, so begehen wir eine logische und ethische Absurdität.

Mit denjenigen Vorgängen, die wir durch den Fleisches- und Weltbegriff benennen, verbindet sich der auf das Geisterreich hinweisende Satz lückenlos. Die Weise, wie der

Naturlauf als Zwang zum Bösen wirkt, und der Einfluss, der in derselben Richtung vom Geisterreich in uns eingeht, ergeben ein einheitliches Resultat. Durch die Kraft, mit der die natürlichen Vorgänge uns abnorm bestimmen, begründet der Naturlauf die Macht des Satans über die Menschheit und durch den Druck, den das Jenseits auf uns übt, entstand und entsteht in der Natur die Befestigung des Bösen, die uns abnorm bestimmt. Deshalb tritt das, was durch eine diabolische Berührung entsteht, nicht als ein gesonderter Kreis von Erscheinungen neben das, was der Druck der Welt und des Fleisches erzeugt. Den Anlass, an die im Jenseits vorhandene Bosheit zu denken, haben wir dann, wenn in uns neue, originale Antriebe zur Sünde hervortreten, die über das hinausgehen, was uns die Geschichte vermittelte, und dann, wenn das vollendete Resultat der Sünde sichtbar wird und die Einigung des Willens mit der Bosheit eintritt, die aus ihr den bleibenden Charakter des Menschen macht.

71.

Das Verhältniß des Bösen zur göttlichen Wirksamkeit.

Durch das Vorhandensein des sündlichen Willens ist die ganze menschliche Geschichte von Vorgängen durchzogen, die wir nicht aus dem göttlichen Schaffen ableiten dürfen, sondern unsrer eigenen kausalen Macht zuweisen. Dürfen wir uns dabei beruhigen? Ist nicht die Hoheit Gottes dadurch verletzt? Sie offenbart sich im Entstehen der Sünde dadurch, dass uns unsre Freiheit von ihm verliehen ist und von uns nur an dem betätigt werden kann, was er uns gab, und im Resultat der Sünde dadurch, dass die von uns vollzogene Wahl von seiner Regierung aufgenommen und in ihrem Ergebnis bestätigt wird. Das gibt auch dem Bösen Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit, die wie jede Gesetzmässigkeit durch die göttliche Anordnung entsteht.¹⁵⁰ Sie bewährt sich als Erweisung der göttlichen Hoheit dadurch, dass die Notwendigkeit des Bösen als Strafe auf dem Sünder liegt und ihn vernichtet.

Der prädestinationische Satz hält diese Aussagen noch für ungenügend und meint, der Hoheit Gottes sei erst Genüge getan, wenn wir sagen, wir seien deshalb in der Sünde, weil uns Gott in sie versetzte; der Verschluss in die Bosheit sei

Ausschluss von Gott und seiner Gabe und dieser sei das Ergebnis seines den Menschen richtenden Entscheids. Das sagt die Theorie nicht erst vom Endzustand, sondern schon vom Anfang des Bösen; auch dann sei es von Gott geordnet und gewollt. Das berechtige uns aber keineswegs, die Verneinung, die wir dem Bösen geben, zurückzunehmen und uns, weil es aus Gottes Wirken entsteht, mit ihm auszusöhnen. Dass wir unsre Bosheit nur dann richten können, wenn Gott sie richtet, und zur Abgabe des sittlichen Urteils die Gewissheit brauchen, dass wir uns mit ihm gegen uns selbst auf Gottes Seite stellen, wird vom prädestinarianischen Satz ohne Vorbehalt anerkannt. Das Böse ist das von Gott Verworfenen und Gerichteten und wird von ihm nur dazu hervorgebracht, damit der Gegensatz Gottes gegen das Böse offenbar sei. Ebensowenig ist dadurch der Begriff Fall aufgehoben, weil unser Wille damit nicht beseitigt ist, dass er seine Ursache in Gottes Wirken hat. Mit eigenem Willen vollzieht der Mensch das, wozu ihn Gottes Wille führt. Daher entsteht nie ein Sündigen ohne Willen, nicht eine Verstossung in die Sünde, ohne dass der Mensch sie will. Gerade darum, weil wir mit Willen das Böse tun, ist es böse und sind wir schuldig; wohl aber ist auf diesem Standpunkt der böse Wille das dem Sünder von Gott zugeteilte Attribut.

Die Gefahr, die dieser Satz der Kirche bereitete, entsteht daraus, dass er im Verhältniß Gottes zum Verworfenen nur Zorn zulässt und von einem schöpferisch werdenden Zorne spricht. Dem Sünder wendet sich keine Liebe zu, auch nicht nach seinem durch die Schöpfung ihm gewährten Bestand; an ihm wird nicht die Totalität des göttlichen Willens wirksam, sondern er dient nur der Verwirklichung eines begrenzten göttlichen Zwecks. Diesem Satz versagen der Tatbestand unsres menschlichen Zustands und ebenso die Aussage der Schrift die Bestätigung. Er hätte nur dann eine tatsächliche Basis, wenn der Satz richtig wäre, dass das ganze menschliche Wollen und Tun nichts als Sünde sei. Verschwindet aus dem Leben des Menschen alles Gute, dann ist ihm freilich auch alle göttliche Güte versagt und der Mensch nichts als die Versichtbarung dessen, was Gott zuwider ist und von ihm gerichtet wird.¹⁵¹ Damit ist aber nicht gewürdigt, was der Mensch als Kreatur Gottes ist und auch dann bleibt, wenn er sich mit seinem verwerflichen Willen an Gottes

Gabe vergreift. Der gemischte Zustand, den wir bei uns finden, gibt uns nie nur den Anlass zur Furcht Gottes, sondern immer auch den Grund zum Dank und zeigt uns nie nur jene Gerechtigkeit Gottes, die uns von ihm verstösst, sondern immer auch die, die uns zu ihm wendet. Es wird daher nie nur ein begrenzter Wille in der Gestaltung des menschlichen Lebens offenbar, sondern immer Gottes ganze Herrlichkeit, der Reichtum seiner Gabe wie die Unerschütterlichkeit seines unsre Bosheit vernichtenden Gerichts.

Aus dem prädestinationianischen Satz ergibt sich weiter die Gefahr, dass er die uns gegebene Willensmacht erschüttere und verkürze, obwohl er sie festhalten will. Stellen wir vor unsre Sünde die Majestät der ewigen göttlichen Festsetzung, so naht sich uns immer das absolute Ohnmachtsgefühl, wobei sich die Empfindung verschieden färben kann, bald dreist: »so sind wir nun einmal!« bald bis zur Verzweiflung schmerzhaft: »verworfen von Gottes ewigem Zorn«. Calvin hat im Blick auf diese Gefahr gesagt, der Mensch könne sich allerdings an der Wahrheit verderben; allein damit sei sie nicht widerlegt, sondern der Mensch als schuldig erwiesen; wer sich durch den Prädestinationssatz statt zur Furcht Gottes zum Sündigen anreize, beweise dadurch, dass er verworfen sei. Wir haben freilich nicht den Beruf zu verhüten, dass Gottes Wahrheit zum Anstoss und Grund der Sünde werde. Diese Erwägung begründet aber nicht Sorglosigkeit in der Ausbildung der theologischen Formel, sondern die Verpflichtung zur Achtsamkeit, dass wir nicht Anlass zu sündlichen Bewegungen des Willens geben. Das Schuldbewusstsein zeigt auf uns als die Wirker des Bösen hin und lässt im Blick auf den Ursprung des Bösen nicht nur das Abhängigkeitsbewusstsein zu. Das Freiheitsbewusstsein wäre freilich Schein, wenn wir nur sündigen könnten. Wäre es so, so wäre bewiesen, dass unser Wille nie wählt, sondern die Wahl einzig in Gottes Vermögen steht. Damit ist aber die Anerkennung des uns gegebenen Willens verkürzt. Denn wir finden in uns die Mehrheit der Motive, nicht nur schlechte, sondern auch richtige, die uns die Wahl ermöglichen, und sie sind selbst dann noch in uns vorhanden, wenn wir mit Entschlossenheit die uns gegebenen guten Motive abweisen.

Die Beseitigung des Freiheitsbewusstseins ergibt sich auch für den prädestinationianischen Satz nicht aus der Wahr-

nehmung dessen, was bei unsrem Sündigen geschieht, sondern daraus, dass sich die erlösende Gnade nicht an unsre Freiheit, Wahl und Liebe wendet, sondern sich uns dadurch gibt, dass sie in uns den Glauben wirkt. Aber daraus, dass unser Anteil an der Gnade nicht auf unsre Freiheit begründet ist, ergibt sich nicht der Schluss, dass es sich mit dem Verlust der Gnade ebenso verhalte. Wir verdienen nicht Gottes Gnade; aber wir verdienen unsre Strafe. Da der Akt der Gnade und der des Zorns nicht als gleichartig nebeneinander stehen, weil die Gnade als die schöpferische Funktion keines Grundes in uns bedarf, der Zorn dagegen seinen Grund ausser Gott in unsrem Verhalten hat, so ist auch das Verhältnis unsrer Freiheit zu den beiden göttlichen Wirkungsweisen nicht dasselbe. Die Stetigkeit der göttlichen Regierung und unsres geistigen Lebens bewährt sich trotz dieser Verschiedenheit darin, dass die uns gewährte Gnade zwar unsre Freiheit nicht voraussetzt, wohl aber sie begründet und sich dadurch zu unsrem Eigentum macht, dass wir ihr unsre Wahl und unsren Willen geben.

Die Erwägung, dass das göttliche Wirken stets die unbewegliche Vollkommenheit der Ewigkeit an sich habe, stellt uns vor das Geheimnis, das uns in der Beziehung des göttlichen Willens zu unsrem zeitlichen Leben und Handeln immer entgegentritt. An diesem Geheimnis enden alle Gedanken; es richtet an uns den Aufruf zum Schweigen, nicht zur Theoriebildung. Jedenfalls sind Sätze, die den verborgenen Willen Gottes zu beschreiben versuchen, nicht das Dogma, in dem die Kirche ihre Einigung zu finden hat. Wir können unsre Aussagen über den göttlichen Willen nur am göttlichen Werk gewinnen und dieses bringt die Geschichte hervor mit ihrem tiefen Ernst, in der Gutes und Böses miteinander ringen und die rettende Tat der verderbenden Tat widersteht, und dieses in der Geschichte sich vollziehende Gotteswerk offenbart uns, was der ewige Wille Gottes ist.

72.

Die Reue.

So oft wir das Urteil Sünde bilden, wird uns gezeigt, dass wir unsrem Bösen ein Nein entgegensetzen und es nicht nur durch einen Denkakt, sondern auch durch einen

Willensakt abzuweisen vermögen. Wir geben uns Unrecht, dem Gesetz Gottes Recht, verwerfen unsre eigene Tat und treten auf Gottes Seite gegen uns selbst. Wer den Begriff Sünde verwirft, muss dem Reuigen einreden, seine Reue sei Phantasterei. Er wird aber im Reuigen auf eine Gewissheit stossen, die diese Auskunft als Lüge verabscheut. Dadurch hat er gleichzeitig und einheitlich Gottes Gericht und Gnade erlebt, Gottes Gericht, denn der Wille des Menschen wird verworfen, Gottes Gnade, denn der Mensch wird von seinem verwerflichen Willen getrennt.

Was wir in der Reue erleben, das ist zunächst ein inwendiger Vorgang; ohne die Bildung eines Urteils, das unser Verhalten misst, und ohne Empfindungen, denen es zur Ursache des Leids wird, und ohne die Entschliessung, die sich gegen unser Verhalten richtet, ist sie nicht vorhanden. Sie bleibt aber unvollendet, wenn sie nicht mehr ist als das. Wir werden durch die Reue zur Tat berufen und sie wird erst dann wahr, wenn sie Tat wird. Das sagt die alte Regel, dass die Busse aus drei Stücken bestehe, aus der Zerknirschung, der Beichte und der Genugtuung.¹⁵² Da wir aber durch die Reue aus unsrem abnormen Zustand heraustreten, so entstehen hier leicht Mischformen, in denen die abnormen Prozesse auch noch in die Reue hinüberwirken. Es hat aber für unser Gottesbewusstsein grosse Bedeutung, wie wir die Reue betätigen.

Die Gefahr liegt vor, dass sie sich in einem Schmerzgefühl erschöpfe, das wir vielleicht absichtlich nähren. Wir missdeuten aber auch hier den Vorgang, wenn wir Gott nur als den Geber von Empfindungen verstehen. Ihr Wert besteht auch an dieser Stelle darin, dass sie den Willen und die Aktion hervorbringen, und nur deshalb, weil der Schmerz dies bewirkt, ist auch er jetzt für uns wertvoll. Die Abstumpfung, die auch die schwerste Schuld schmerzlos wahrnehmen kann, ist eine nicht seltene, aber immer gefährliche Entartung, die als schwere Strafe unsre Versündigung begleitet. Weil sich aber hier an das Leid ein Wohlgefühl heftet, das jetzt den Schmerz als ein richtiges Verhalten billigt, so ist damit die Möglichkeit da, dass wir die Empfindung zu unsrem Zweck machen und sie dadurch verderben. Sie wird dann besonders leicht zum wesentlichen Merkmal der Reue, wenn sich ein starkes Ohnmachtsbewusst-

sein mit der Selbsterkenntnis verbindet. Die Tat ist nicht mehr aufzuheben, weshalb der Zustand als unheilbar und unveränderlich erscheint. Soweit solche Urteile begründet sind und nicht von der Sophistik der heimlichen Sündenlust herrühren, die sich gern einredet, es sei nichts zu ändern, ist der uns noch übrigbleibende Schmerz ehrwürdig; denn dann ist er der letzte Rest der uns noch möglichen Wendung, durch die wir unser Böses von uns trennen. Aber normal ist eine Reue, die nur in der Empfindung und Sehnsucht endet, nie.

Der reuige Affekt ist verschieden, wenn er die Furcht Gottes oder wenn er die Liebe Gottes vor sich hat. Im einen Fall entsteht der Schmerz an den peinlichen Folgen des Bösen und hat deshalb die Furcht in sich, die vor ihnen flieht. Im andern Fall entsteht er durch die Verurteilung der Sünde, weil es unsrer Liebe zu Gott leid ist, sein Gebot übertreten zu haben, weil wir ihn ehren und ihm dienen wollen.¹⁵³ Erst dann, wenn wir uns nicht nur von der Strafe, sondern von der Sünde wegwenden, haben wir wirklich die Busse; sie ist noch nicht vorhanden, solange wir nur das Übel vermeiden wollen. Dennoch ist die an der Furcht entstehende Reue nicht als unmöglich und wertlos zu verwerfen. Vielleicht gibt es kaum eine Reue, bei der die Folgen der Sünde gar keine Rolle spielen, sondern die Betrachtung des Geschehenen so innerlich gerichtet ist, dass nur die Verwerflichkeit der Tat den Widerspruch gegen sie erzeugt. Dazu ist ja die Strafe gerade da und mit der Sünde die Schande verknüpft, damit sie uns von ihr wegscheuche. Alles kommt freilich darauf an, dass wir wirklich zum Bruch mit der Sünde gelangen, wirklich den bösen Willen preisgeben. Bewirkt die sich fürchtende Reue nur eine äusserliche Zählung und Verhüllung des Bösen, dann ist sie Verhärtung im Bösen. Busse ist sie nur, wenn wir unsren Blick und Willen von der verderblichen Wirkung auf die das Verderben erzeugende Ursache hinüberwenden und sie beseitigen.

Im Bereich des Handelns ist das Erste, wozu uns die Reue beruft, das Geständnis. Damit wird auf die falsche, erheuchelte Ehre verzichtet und die an der Schuld haftende Schande willig gelitten. Daraus entsteht ein Streit mit der Scham, die das Verwerfliche zu verhüllen sucht. Da die

Scham wertvoll ist, weil die Ausstellung des Bösen seine Ausbreitung bewirkt, so darf der Streit nicht dadurch entschieden werden, dass die Scham ausgerottet wird. Schamloses Bekennen ist selbst Sünde und Verhärtung in ihr. Das gilt sogar für das Gebet, obwohl wir uns dort in der Gegenwart des Allwissenden befinden. Ein Gebet, das zur Meditation der Schlechtigkeit wird, ist gefährlich, weil sich an ihr die sündliche Lust nährt. Das Wesentliche am Bekenntnis ist die Selbstverurteilung, nicht ihre Begründung durch die Analyse des Geschehenen. Im Verkehr mit den Menschen ist das Geständnis durch die Wahrheitspflicht gefordert und darum auch durch sie begrenzt. Wo die Wahrhaftigkeit fehlt, ist die Gemeinschaft aufgehoben, damit auch die Hilfe der andern abgewiesen. Wer sich vor den andern verhüllt, macht sich in seiner sittlichen Not einsam, während im gemeinsamen Kampf gegen das Böse für den Einzelnen eine grosse Hilfe liegt. Wo aber die Gemeinschaft nicht erreichbar ist, da hört auch die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit auf. Das Bekenntnis ist da verboten, wo es dem andern eine Last auflegt, die er nicht tragen kann, wo ihm das Geständnis zum Ärgernis wird, zur Erschütterung des Vertrauens oder zur Waffe, deren sich der Hass bedient. Nach derselben Regel ist es auch da verboten, wo es dem Beichtenden selbst eine Last auflegt, die er nicht tragen kann, weil die andern sein Geständnis mit einer Fülle von Roheit und Bosheit beantworten, die ihn selber wieder in Versuchung bringt.

Das Reden allein macht uns noch nicht wahrhaftig, sondern die Echtheit und Vollständigkeit unsres gegen die Sünde gerichteten Willens entsteht durch die Tat. Wir heissen dasjenige Handeln, durch das wir Böses aufheben, Genugtuung.¹⁵⁴ Sie ergibt eine Art Selbstbestrafung, eine auf die Zerstörung der Sünde gerichtete Gegenwirkung. Unerlässlich ist die Genugtuung, wenn das Böse den andern geschädigt hat und die Aufhebung des Schadens in unsrer Macht steht, also die Berichtigung des Irrtums, in den wir die andern durch unsre Lüge führten, und die Zurückgabe des von uns geschädigten Eigentums und der von uns verletzten Ehre.

Es ist aber für dasjenige Handeln, durch das wir unsre Sünde beseitigen, unerlässlich, dass es nicht bloss ein nega-

tives Ziel begehre. Denn wir können den bösen Willen nur dadurch lassen, dass wir einen guten Willen haben. Um die Lüge zu tilgen, müssen wir Wahres denken; um das Hassen zu lassen, müssen wir lieben; um die Gottlosigkeit zu überwinden, müssen wir Gott dienen. Darum ist die Reue erst mit dem Gewinn eines neuen und guten Willens da.¹⁵⁵

Daher rührt das Misstrauen gegen das Geständnis und die Genugtuung, sie wendeten das Handeln auf eine falsche Stelle, auf die Abbüßung der Schuld statt auf die Erfüllung der Pflicht. Es geschieht in der Tat oft, dass sich der Schuldige eine Büßung auflegt, ohne dass sie irgendwelche Bürgschaft bietet, dass er seinen bösen Willen lässt, und dieser Vorgang kann sogar dann noch vorliegen, wenn seine Busse zur heroischen Aszese wird. Wenn unser Bemühen nur auf die Zerstörung des bösen Begehrens gerichtet ist, bleibt es erfolglos; tue das Gute, das ist Busse. Damit ist aber die sittliche Richtigkeit der abwehrenden Aktion nicht widerlegt und nicht bewiesen, dass uns die Befreiung vom bösen Willen erreichbar sei, ohne daß wir beseitigen, was er hervorbrachte. Busse ist kein Kinderwerk; wir beginnen den Kampf mit uns selbst, mit dem für uns gefährlichsten Gegner. Es kann nicht zu einer fruchtbaren Gegnerschaft gegen unser eigenes Wesen und Wollen kommen, wenn wir gegen uns selbst feige sind. Die Busse des Schwätzers ist null.

Denken wir uns die Wendung, durch die wir uns von unserer Sünde trennen, als schmerzfrei und kampflos, so benützen wir vermutlich jene phantastische Vorstellung von unserer Freiheit, die sie zu einer unbegrenzten Möglichkeit neuer Anfänge macht. Solche Illusionen, die sich verhüllen, dass unsere Sünde, nachdem sie getan worden ist, von nun an die ganze Bewegung unseres Begehrens mitbestimmt, verderben den guten Willen. Freilich ist der Kampf nur des Siegs wegen da und der Schmerz nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel, durch das wir uns von uns selber lösen; er ist aber ein unentbehrliches Mittel und der Verzicht auf ihn zerstört den gewollten Erfolg.

Die Busse ist nicht nur eine Aufgabe des Einzelnen, sondern ebenso eine solche der Sozietät, die ihre Pflicht dann noch nicht vollständig tut, wenn sie nur ihre Strafgewalt braucht. Diese ist allerdings die unentbehrliche Vor-

aussetzung zur gemeinsamen Gegnerschaft gegen das Böse, da sie das Gewissen der Sozietät wach erhält und die absolute Geltung der sittlichen Normen ins Licht stellt. Dass wir aber nicht allein mit dem Strafvollzug ausreichen, ergibt sich schon daraus, dass wir verzeihen müssen. Das Verzeihen hat aber seinen Zweck darin, den, der seine Schuld anerkennt, von ihr zu befreien und seine Sünde zu überwinden. Dazu, dass er seine Schuld erkenne und von ihr frei werde, ist die öffentliche Verwaltung des Bussworts notwendig, das seinen Gegenstand nicht nur in den Sünden der Einzelnen, sondern auch in denen der Gemeinschaft hat, durch die ihre gemeinsame Schuld entsteht. Darum tut sie ihre Pflicht noch nicht, wenn sie das Böse bloss schändet, sondern sie muss zur Umkehr berufen. Von der Beschaffenheit ihres Bussworts hängt der innere Wert einer Gemeinschaft wesentlich ab. Die Richtigkeit bekommt es dadurch, dass es die Herrlichkeit der göttlichen Gnade und den aller Sünde widerstehenden göttlichen Ernst einheitlich bezeugt. Fehlt jene, so haben wir nur noch das Strafwort, nicht mehr das Busswort. Fehlt dieser, so entsteht die Bestärkung im Bösen, korrupter Glaube und unsittliche Religion.

Eine unschätzbare Hilfe wird uns durch eine Sozietät zuteil, die die Busse normal an sich vollzieht. Sie ist so ein lebendiger Protest gegen die Eitelkeit des Einzelnen, dem das Geständnis wehtut und die Flucht ins Dunkel nahe liegt. In der Gemeinde der Reuigen wird es leicht, nicht hoffärtig zu sein, während sich in der Gemeinde der Stolzen ein nicht von Gott uns aufgelegter, sondern von menschlicher Härte erfundener Stachel an die Bekehrung hängt, weil sie nun als ein Ausnahmefall erscheint, als eine tief unter die andern herabwürdigende Minderwertigkeit. Öffentlicher Stolz kann zwar niemand von der Pflicht der Umkehr entbinden und keine Unbussfertigkeit entschuldigen; aber er erschwert die Busse. Betätigt dagegen die Gemeinschaft die Busse normal, so macht sie dadurch die stärkende Kraft des Beispiels für das grösste Anliegen unsres Lebens fruchtbar. Wir kämpfen nun nicht allein, sondern mit Genossen. Das reinigt den Blick, ermutigt den Willen und gibt uns die Zuversicht des Erfolgs.

Das richtige Handeln des Einzelnen und das richtige Verhalten der Gemeinde begründen sich gegenseitig. Wie

der Einzelne aus der Busse der Gesamtheit Kraft empfängt, so wird auch er selbst erst durch seine Busse für die Gemeinschaft offen und fruchtbar. Unbussfertigkeit erzeugt Lüge, Menschenscheu vielleicht mitten in intensiver Geselligkeit, die aber nie den Kern des menschlichen Wesens berühren darf. Das Böse hat die Dunkelheit nötig. Dann erst können und wollen wir lieben, wenn wir unsren schlechten Willen zerbrechen.

73.

Der Erfolg der Reue.

Der Zweifel am erfolgreichen Gelingen der Reue, an dem sie einen gefährlichen Gegner hat, entsteht aus dem Zweifel am Willen. Wie ein Verhängnis tritt die Begehrung in uns auf und treibt uns zu ihrem Ziel und es scheint Wahnsinn, die kausale Verkettung zerbrechen zu wollen, die Sünde an Sünde heftet. Damit kann sich der Zweifel am Vergeben verbinden im Blick auf die Menschen und auf Gott. Die Gemeinschaft gilt als zerstört, die Ehre als verloren, die Liebe des andern als tot. Wozu Reue, da uns die Hoffnung fehlt, dass ihr der andere dadurch antworte, dass er verzeiht? Und wenn wir weder am guten Willen der andern noch an unserem Wollen zweifeln, bedrängt uns immer noch die Sorge, ob unser Wollen das Vollbringen finde und unser verkehrtes Verhalten aufzuheben vermöge, so dass wir nicht nur als die betrübten, aber zur Passivität gezwungenen Zuschauer vor unserer Sündhaftigkeit stehen.

Die Busse hat aber Erfolg, schon deshalb, weil sie die Verstockung verhütet. Mit ihr ist uns ein wesentliches Stück der Strafe, die an der Sünde haftet, abgenommen, nämlich ihre verblendende Wirkung, die uns die Sünde unerkennbar macht, und ihre fortzeugende Macht, die die verdorbene Determination unseres Willens ergibt. Verglichen mit der reuelosen Überantwortung an die Sünde ist die Reue daher eine Wohltat und ein Grund zum Dank. Wir erleben, indem wir in die Reue versetzt werden, die göttliche Gnade, die uns das Schlimmste, die Verstocktheit, erspart.

Sodann macht die Busse die Gewährung der Vergabung möglich, weil die Vergebung auf der Bejahung der Schuld beruht. Wir haben darin, dass wir zur Reue herufen werden, die Willigkeit Gottes zu erkennen, uns zu

vergeben. Im Verkehr mit den Menschen bleibt es freilich fraglich, ob sie die sittliche Kraft haben, uns das Verzeihen zu gewähren; aber auch in dem Fall, dass Menschen uns schänden und verstossen, haben wir an der Gewissheit, dass Gott uns verzeiht, einen festen Halt. Damit ist uns auch die Zuversicht gegeben, dass Gott uns eine solche Gemeinschaft mit andern verschaffen wird, die der Rechtfertigung, die er uns gewährt, zur Offenbarung dient. Wir werden die Kreatur nicht gegen uns haben, wenn Gott für uns ist.

Sodann ist mit der Trennung unseres Ichs vom bösen Willen bereits ein guter Wille gewonnen. Jede echte Reue ist eine Besserung, auch wenn wir die fortwirkende Macht der verwerflichen Triebe noch als ein schweres Leiden erfahren. Gleichwohl ist uns mit dem Protest, den wir innerlich gegen uns vollziehen, mitten in unserer Sündhaftigkeit ein guter Wille gewährt. Wir könnten die Sünde nicht erkennen, wenn uns nicht Wahrheit gegeben wäre, könnten sie nicht richten, wenn uns nicht die Einigung unseres Willens mit dem göttlichen Gesetz verliehen wäre.

Gibt es Bekehrung, d. h. gibt es eine Busse, die so erfolgreich ist, dass sie unsre Persönlichkeit als Einheit, somit auch die Totalität unsrer Lebensgeschichte vom Bösen trennt? Wer diese Frage bejaht, gibt damit eine sehr inhaltvolle Aussage über Gott ab.

An ihr Ziel gelangt die Busse nicht so, dass wir alle sittlich falschen Vorgänge aus unsrem Leben vernichten. Denn wir führen durch die Reue keine Verwandlung unserer Natur und Sozietät herbei. Das Fleisch und die Welt existieren auch im Bussfertigen und werden durch seine Busse nicht unwirksam. Daraus ergibt sich, dass die Reue nicht eine vorübergehende, sondern unsre bleibende Funktion ist. Sie ist nicht in der Art zu beendigen, dass ein Vollkommenheitszustand durch sie erreicht würde, der als das positive Ende der Reue sie von nun an unnötig machte. Die Gleichheit mit den andern in der gemeinsamen Sünde erhält sich dadurch, dass uns unsre sittliche Erstarkung die Vertiefung der Busse verschafft. Mit dem Wachstum unsrer Erkenntnis wird die Einsicht in den Umfang und die Verwerflichkeit des Bösen wachsen, mit der zunehmenden sittlichen Kraft sich der Widerstand gegen unsre Sündhaftigkeit steigern. Das ist das Recht der Lehre von der »täglichen Busse«.

Sie ist uns unerlässlich, weil die Gefahr, die durch die Sünde an uns herantritt, mit der aufwärts steigenden Entwicklung des Lebens nicht abnimmt, sondern wächst.

Damit wird aber die Busse nicht als ein beständig vereiteter Versuch beschrieben, der uns immer wieder in den Anfang zurückwirft mit dem beständigen Wechsel zwischen der Zukehr zu Gott und der Abkehr von ihm. Wir haben nach einer solchen Bekehrung zu verlangen, die uns den normalen Zustand verschafft und die Entscheidung über uns und unsre Lebensgeschichte in sich hat. Wie sie geschehe, diese Frage ist nicht von der andern abzutrennen, wo uns das göttliche Vergeben zuteil wird, das die Schuld von uns nimmt und die Einsetzung in die göttliche Liebe gewährt. Derjenige Vorgang, der uns in den Besitz des göttlichen Vergebens stellt, ist auch der, der unsre Geschiedenheit von der Sünde wirkt, unsre Abkehr vom Bösen erfolgreich und siegreich macht. Die Bekehrung ist die Zuwendung zum Bringer der Vergebung. Ohne den Christus bleibt darum die Lehre von der Busse unfertig, weil ihr das Ziel fehlt, in dem sie sich zu einem endgültigen und vollkommenen Bestand fixiert. Stellt sie sich aber als eine endlose Arbeit dar, die zu einem immer vereitelten Versuch herabsinkt, so verfällt sie dem Zweifel und der Ermüdung, weil jedes Handeln, das sich als undurchführbar darstellt, schliesslich aufgegeben wird.

74.

Die Verirrungen der Reue.

Mit der Darbietung des Bussworts ergeht eine neue Entscheidung über unser Wollen, da wir durch sie wieder in eine Beweglichkeit versetzt werden, die uns statt des Falls die Erneuerung ermöglicht. Wenn wir den mit dem Busswort uns gewährten Impuls entkräften, so ist nicht nur der alte Stand forterhalten, sondern eine Verfestigung in der Bosheit und darum eine Vergrösserung der Schuld geschehen. Möglich bleibt uns die Unbussfertigkeit ebenso wohl wie der erste falsche Willensentscheid. Die Schuld, die durch sie entsteht, steigt mit der Grösse der Gnade, die uns der Bussruf angeboten hat.

Der Unbussfertigkeit steht als Gegensatz derjenige Vor-

gang gegenüber, bei dem zwar das Schuldbewusstsein deutlich hervortritt und von Blendungen und Sophistereien entkleidet ist, aber die Scheidung des Ichs von seiner Bosheit nicht herbeiführt. Hier entsteht zwar eine Art von Reue, aber nur mit einem den Menschen vernichtenden Erfolg. Darin wird nur noch göttliches Gericht erlebt. Dahin gehören diejenigen Selbstmorde, durch die der Mensch sich selber richtet. Sie können eine eindrucksvolle Erhabenheit bekommen, bleiben aber immer abnorm, weil das Gericht, das der Mensch damit an sich vollzieht, glaubenslos ist. Es wird also Sünde mit Sünde gebüsst. Ohne Verzicht auf die göttliche Gnade wird kein Schwäche- und Schuldgefühl die Vernichtung des eignen Lebens herbeiführen, weil in jener immer die Möglichkeit liegt, auch das schwächste, schmerz- und schuldreichste Dasein zum Dienst Gottes zu verklären.

Zwischen diesen beiden Endzuständen, der harten Unbussfertigkeit und der verzweifelnden Reue, liegen die mancherlei unfertigen und geknickten Regungen des Willens, die bloss ein Wünschen ergeben ohne Entschlossenheit, bloss einen Versuch ohne Beharrlichkeit. Sie bewirken ein Hin- und Herschweben zwischen den ethischen Gegensätzen, das, wenn es festgehalten wird, eine ernste Gefahr bei sich hat, da diese Schwebezustände die Willenskraft, die der Mensch für Gott gegen sich selbst einzusetzen hat, aufzehren.

Dahin gehört die Tendenz, die Busse aufzuschieben, mit ihrer Selbsttäuschung, dass der kommende Tag für die wehtuende Entscheidung günstiger sei als der heutige, während er durch die Verfestigung des bösen Willens immer ungünstiger wird. Es legt sich auf den späteren Moment auch noch die Schuld der früher verscherzten Gelegenheit. An der Neigung, den Entschluss zu verschieben, ist häufig eine schlechte Vorstellung von der Unbegrenztheit der göttlichen Gnade mitbeteiligt, als müsste Gott dem Menschen jederzeit zu Diensten stehen. Aber auch der Gedanke findet sich, dass gerade die Kostbarkeit der göttlichen Gnade es ratsam mache, sie erst am Ende des Lebens zu suchen; damit sie sicher bewahrt und nicht wieder verloren werde, sei es das Beste, sie nicht frühe zu empfangen. Dieser Gedanke nimmt einen Widerspruch in sich auf; er stellt sich, als ob er die göttliche Gnade schätze, wertet sie aber zu-

gleich als begrenzt und unzulänglich. Es wird ihr nicht zugetraut, dass sie uns durch das Leben mit bewahrender Macht hindurchtrage. Die Sünde wird angeblich gefürchtet, da sie ja um die Gnade Gottes bringe, und doch wieder gehegt, so dass es schliesslich nur die Angst vor den Folgen der Sünde im Jenseits ist, die hier die Busse wünschbar macht.

Stark macht sich in der religiösen Geschichte der Unterschied zwischen einer Busse geltend, die sich gegen die alles umfassende Sündhaftigkeit der Person wendet, und einer solchen, die die einzelnen Verfehlungen bekämpft. Dieser Unterschied wird am Gegensatz zwischen der katholischen und der evangelischen Übung der Beichte und wieder am Gegensatz zwischen der reformatorischen Sündenlehre und der Moral der Aufklärung sichtbar. Die evangelische Frömmigkeit ist geneigt, das Bestreben, die einzelnen Verfehlungen zu beseitigen, nur als Scheinbusse abzulehnen, da sich damit immer eine Täuschung über den wirklichen Zustand des Menschen verbinde. Wir haben aber die Sünde in ihrer konkreten Tatsächlichkeit zu richten und die bestimmten, einzelnen Handlungen, durch die wir uns schuldig machten, aufzuheben. Unsauber wird diese Anstrengung nur dann, wenn wir unsre konkreten Akte nicht als die unsrigen, nicht als die Erweisungen unsrer Sündhaftigkeit behandeln, sondern von uns als Zufälligkeiten wegschieben, die nicht aus uns selbst entstanden seien. Ebenso leicht verbindet sich auch die universale Beichte, die beim Urteil Sünde unsren gesamten Zustand vor Augen hat, mit sittlicher Unklarheit, mit Schlaffheit in der Bildung des konkreten Urteils. Die im allgemeinen anerkannte Verwerflichkeit dient dann als Ersatz für die Beseitigung der einzelnen sündlichen Begehrungen. Das allgemeine Urteil wird aber unwahr, wenn es nicht in den konkreten Einzelfällen zur Durchführung kommt.

75.

Reue und Glaube und Liebe.

Keine unsrer Funktionen ist vollziehbar ohne die andere und zwar sind sie vollständig aneinander gebunden, somit nicht so, dass die eine die erste, die andre die zweite, die

eine nur Wurzel, die andre nur Frucht wäre, sondern so, dass sie sich gegenseitig stützen und bewegen, sei es zur Normalität, sei es zur Abnormität. Wir erfahren somit Gott nie nur als den Geber der Reue oder des Glaubens oder der Liebe, sondern kennen ihn nur so, dass er uns diese Funktionen vereinigt gewährt.

Ohne Glauben gelangt die Busse nicht zu ihrem Ziel, weil wir uns von unsrer Sünde nicht lösen können, wenn wir nicht das göttliche Vergeben empfangen, und dieses wird glaubend von uns gesucht und erlangt. Die Busse wird also dadurch erfolgreich, wird dadurch zur Bekehrung, dass sie sich mit dem Glauben vereint. Soll auch ohne Glauben dennoch die Hoffnung auf Vergebung festgehalten werden, so heftet sich an die Busse der Verdienstgedanke an.¹⁵⁶ Dazu dient uns als Anlass, dass die Busse ein normales Verhalten ist, da sie die Sünde abstösst. Indem wir uns der Sünde wegen richten, sind wir uns bewusst, das Richtige zu tun. Wenn wir aber daraus einen Anspruch an das göttliche Vergeben ableiten, so lehnen wir dadurch nicht nur den Glauben ab, sondern geben auch die Busse preis. Denn so lassen wir die Verwerflichkeit unsrer Sünde nicht mehr gelten, sondern sprechen uns vor Gott ein Recht zu zwar nicht wegen unsres Wohlverhaltens, aber doch wegen der Richtigkeit unsrer Busse. Das Vergeben kann aber nur als der freie Erweis der vollkommenen Liebe entstehen, nur »jenseits des Gesetzes«, und dorthin reicht nur der Glaube, nie die Busse, die uns vielmehr unter das Gesetz stellt und sich, wenn sie über das Gesetz hinausstrebt, durch einen Widerspruch zerstört.

Daher verfällt die Busse, weil sie nicht durch sich selbst die Vergebung begründen kann, abgeschieden vom Glauben der Unsicherheit, die sich in Masslosigkeiten und Überspannungen sichtbar macht. Durch die Heftigkeit der Schmerzen oder durch die Wildheit der Genugtuung soll sie dann in eine Höhe hinaufgetrieben werden, die Gottes Erbarmen erweckt und das Vergeben sichert. Alle Versuche zur eigenen Erlösung haben die Gefahr wilder Leidenschaftlichkeit in sich.

Dagegen erhalten alle Vorgänge, aus denen die Busse besteht, wenn sie mit dem Glauben geeint sind, ihr Mass. Künstliche Steigerungen des Schmerzes sind nun ausge-

schlossen; denn das Auge versinkt nicht nur in unsre Schuld, sondern ruht gleichzeitig in der göttlichen Gnade. Ebenso sind die Skrupel, die sich an die Verpflichtung zum Bekenntnis und zur Genugtuung heften können, mit dem Glauben getilgt. Wir nehmen die Ehre und die Schande, die Verhüllung und die Enthüllung unsrer Schuld aus Gottes Hand und sind zu allem bereit, sowohl dazu, dass unsre Verstäudigung bekannt werde, als dazu, dass sie durch Gottes Güte bedeckt bleibe, weil wir im Glauben Gottes gewiss sind und durch sein Vergeben den unverrückbaren Grund für unser Leben und unsre Ehre empfangen haben.¹⁵⁷

Aber auch der Glaube ist nicht möglich ohne die Busse; denn erst sie verschafft uns die Erkenntnis, dass wir nicht in uns selbst ruhen und uns selbst trauen können. Wir sind, indem wir die Unrichtigkeit unsres Verhaltens gestehen, zum negativen Akt des Glaubens, zum Verzicht auf unsre eigene Kraft und unser eigenes Recht, fähig gemacht. Die bloss physisch bestimmten Nichtigkeitsgefühle reichen zur Begründung des Glaubens nicht aus, weil durch diese Nichtigkeitsgefühle alles Wollen untergeht. Wir brauchen zum Glauben beides, ein Nein und ein Ja, ein Nein für uns, ein Ja für Gott. Dazu bereitet uns die Busse, weil sie uns gleichzeitig die kausale Macht unsres Willens und seinen Unwert deutlich macht.

Erst mit der Busse sieht der Glaube vollständig das, was er von Gott zu erwarten hat. Ohne sie kommt der Glaube und daher auch das Gebet und der Kultus nicht über die natürliche Sphäre hinaus und bekommt seinen Inhalt nur durch die Bedürfnisse, die sich aus unsrem Anteil an der Natur ergeben. Mit der Busse ist dagegen eine Bedürftigkeit für Gott entstanden, die das Innerste unsres eigenen Seins trifft. Nun hat der Kultus, sowohl unser Gebet als unser Opfer, einen nie entbehrlich werdenden Zweck. Wir erhalten uns betend im göttlichen Vergeben, auf dessen Empfang und Besitz nun unser Gottesdienst zielt.

Ebenso untrennbar sind die Liebe und die Reue miteinander verbunden. Die Reue verschafft uns ein starkes Motiv zur Liebe; denn dadurch, dass wir uns unsren Unwert verdeutlichen, wird uns Gottes Gnade in ihrer Grösse sichtbar.¹⁵⁸ Wir gewinnen, indem wir uns richten, die Freiheit, unsren Willen Gott hinzugeben. Ebenso ist die Liebe der

unentbehrliche Grund der Busse, da wir das Böse nur dadurch lassen, dass wir unsren Willen Gott dargeben.

Auch hier ist nicht nur das eine das Erste, das andere bloss das Zweite. Fehlt die Buss, dann ist die Liebe egoistisch verunreinigt, drängt Gott unsre Erbärmlichkeiten auf und verkehrt Gottes Gnade in die willkürliche Gunst. Fehlt die Liebe, dann möchten wir durch unsre Buss die Sünde töten, ohne das Gute zu tun, während es doch keinen neutralen Schwebezustand für uns gibt, sondern der eine Wille nur vom andern, der boshafte Wille nur von der Liebe verdrängt und überwunden wird.

Kein Methodismus, der für die Buss ein bestimmtes Schema als das allein richtige feststellt, ist hier möglich. Unsre Sündhaftigkeit ist unsre persönliche Sache und daher mit unsrer individuellen Art ausgestattet.¹⁵⁹ Wir haben nicht eine allgemeine Sündhaftigkeit, sondern die unsre zu richten, nicht einen Sündenbegriff zu verabscheuen, sondern unser konkretes Handeln zu zerbrechen. Dazu haben wir den Glauben nötig und dies ist wieder ein personhafter Vorgang; nicht einen allgemeinen Glauben, nicht einen Glaubensbegriff können wir dazu verwenden, sondern brauchen denjenigen Glauben, der uns durch unsre eigene Erkenntnis und eigene Geschichte ermöglicht ist. Dazu haben wir Liebe nötig, wieder eine individuelle, personhafte Betätigung, an der alles mitbeteiligt ist, was unsren persönlichen Besitz ausmacht. Daher hat die von uns zu leistende Buss kein zweites zu vollbringen; wir können sie von niemand lernen, von niemand kopieren. Die uns aufgegebenen Bekehrung geschieht nur einmal, nur in unsrer Lebensgeschichte; sie ist der uns persönlich zugeteilte Gottesdienst. Aber im unerschöpflichen Reichtum der Individualisation setzt sich zugleich das eine und selbe Gesetz in allen durch, das aus der Selbigkeit Gottes und seines gnädigen und gerechten Willens stammt.

76.

Der Übergang zum Christus.

Wir haben die Selbsterkenntnis nicht ohne den Christus erreicht. In allen Wahrnehmungen und Urteilen, die wir vollzogen, war auch Wirkung des Christentums mit enthalten.

Sie sind uns durch die christliche Geschichte ermöglicht und vermittelt worden. Warum versinken wir nicht willenlos in den Naturprozess? Warum werden wir im Blick auf die Beschaffenheit unsres Denkens nicht Skeptiker? Warum leugnen oder ignorieren wir den Gewissensvorgang nicht? Warum haben wir den Mut zur Reue? Ohne den Christus könnten leicht die entgegengesetzten Entscheidungen in unsren Sozietäten eine Allherrschaft üben, von der sich keiner zu befreien vermöchte.

Dennoch bleibt zwischen diesen Erkenntnissen und derjenigen Beobachtung, die auf unser Verhältnis zu Jesus gerichtet ist, ein deutlicher Unterschied. Die bisher untersuchten Vorgänge entstehen nicht erst aus dem Christus. Er erhält uns in ihnen und sichert uns ihren Besitz; vielleicht macht erst er sie uns erkennbar. Allein diese Vorgänge haben ihre Wurzeln im menschlichen Lebensstand und bilden unsre menschliche Art. Daher werden sie nicht erst durch die Kenntnis Jesu, sondern schon durch die Beobachtung des menschlichen Lebens bewährt.

Sind sie »unbewusstes Christum?« Diese Formel wäre ungeschickt. Die Wahrhaftigkeit im Denken und die Gewissenhaftigkeit im Wollen sind nicht uns unbewusst bleibende Prozesse, sondern bilden die Füllung unsres personhaften Lebens. Unbewusst mag uns bleiben, wie weit wir dabei unter der Einwirkung des Christentums handeln; das trifft aber nicht das Wesentliche an diesen Vorgängen. Unentbehrlich für sie ist nicht die Reflexion auf die kausalen Faktoren, durch die sie uns ermöglicht sind, sondern der Vollzug der Denk- und Willensakte, durch die wir unsre eigene Lebensführung bestimmen, und für diese Akte ist das Merkmal »unbewusst« falsch. Ebenso wenig kann man sie Christentum heissen; denn sie ergeben noch nicht unsern Anschluss an den Christus und vermitteln uns noch nicht die Gabe, die uns zu bringen der Beruf Jesu ist.

Wir stehen vielmehr, wenn wir nun unser Verhältnis zu Jesus bestimmen, vor einer neuen Frage: was ist er? und was wird durch unsern Anschluss an ihn aus uns?

Die Notwendigkeit, auf diese neue Frage einzugehen, entsteht nicht durch spekulative Deduktionen, die immer nur eine Verhüllung der wahrgenommenen Tatsachen sind, sondern ist uns durch das Geschehene gegeben. Dieses hat

unerfindbare Positivität. Niemand würde den Christus auf Grund von logischen Notwendigkeiten konstruieren, wenn er nicht gesendet und gekommen wäre. Der Rationalismus bildet seine angebliche Wissenschaft immer erst nach der vollbrachten Geschichte und nach der vollzogenen Wahrnehmung.

Allerdings hat uns die Anthropologie den Anlass verschafft, uns nach dem Christus umzusehen, weil sie für sich selbst nicht vollendet werden kann. Der Mensch ist in sich selber nichts Ganzes, ist nicht in sich geschlossen und genügt sich selbst nicht. Diese von uns nicht zu deckenden Bedürfnisse ergeben die Willigkeit, dass wir uns denkend und wollend der christlichen Botschaft zuwenden. Aus dem Verhältnis, in dem das Einzelleben und die Gemeinschaft zueinander stehen, ergab sich die Frage, wer uns die normale Gemeinschaft verschaffe. Daraus, dass für uns zwischen dem Gesetz und der Gnade eine Spannung bestehen bleibt, entsteht die Frage, wo sich uns die göttliche Gnade so erweise, dass sie frei vom Gesetz das Gesetz erfülle. Als den guten Willen haben wir die Liebe erkannt; wo wird uns die göttliche Liebe so wahrnehmbar, dass wir von ihr unsre Berufung zu Gott empfangen? Wir stehen vor der Tatsächlichkeit der menschlichen Sünde, von der uns nur die Vergebung befreit. Wo ist der, der uns mit Gott versöhnt und uns dadurch auch mit uns selbst und miteinander ausöhnt, der, der die Macht der Liebe hat, die die Schuld aufhebt? Aus der uns gegebenen Erkenntnis ergibt sich unsre Verpflichtung, ihr zu glauben, uns ihr zu öffnen und sie in uns zu befestigen. Wir stehen aber ratlos vor der Verpflichtung zum Glauben, so lange die Verwicklungen im Mittelpunkt unsres Lebens, im Bereich unsres Willens, nicht gehoben sind. Wer gibt uns die Gewissheit Gottes so, dass sie sich gegen alle ihr widerstehenden Strebungen erhält, so, dass wir glauben? Aber die Antwort auf diese Fragen kann uns nicht ein syllogistisches Kunststück verschaffen, sondern nur die Wahrnehmung, die das, was Christus ist und schafft, vor unser Auge stellt.

Wie wird sich die neue Erkenntnis zum gewonnenen Gedankenbesitz verhalten? Sie kann ihm nicht die Wiederlegung bringen; so wäre das, was durch unsre Beziehung zu Christus entsteht, die Zerstörung unsres menschlichen

Wesens. Die Vorgänge, die wir uns verdeutlichen, haben aber die Gewissheit des Erlebnisses, der unleugbaren Tatsächlichkeit. Ihre Bekämpfung durch Jesus haben wir nicht zu erwarten, könnten ihr auch nicht zustimmen, weil die uns gegebene Lebensgestalt mit ihren positiven und negativen Kräften von uns die geschlossene Bejahung verlangt; denn sie ist Gottes Werk. Was Christus aus uns macht, kann etwas andres sein als die Humanität und sie umgestalten und vollenden, aber nicht zerstören.

Ebensowenig wird mit der Kenntnis Jesu eine Wiederholung dessen eintreten, was uns die Selbstbetrachtung zeigt, so dass wir mit dem Christentum nur die Humanität empfangen, vielleicht verstärkt durch die besondere Autorität des Christus. Denn die Beziehung zu ihm ist unter allen Umständen ein neues Erlebnis, das sich nicht auf die stets vorhandenen Funktionen unsrer Natur reduzieren lässt, weil seine Aussage über sich selbst und sein Anspruch an uns unser Denken und Wollen in eine Bewegung versetzt, die es sonst nirgends empfängt.

Es entsteht auch durch unsre Begegnung mit Jesus nicht bloss ein Zusatz zu der bisher von uns betrachteten Lebensgestalt, so dass zu unsrem Verhältnis zur Natur und zueinander durch ihn noch ein weiteres Ziel mit einer ihm eigentümlichen Gedankenreihe träte. Er erfasst uns in der Einheit und Vollständigkeit unsres Wesens. Keine der Funktionen, die wir beobachteten, bleibt am Christenstand unbeteiligt; jede erhält ein neues Ziel und einen neuen Grund.

Es ist nochmals der Mensch, den wir in der neuen Betrachtung vor uns haben, mit seinem ganzen Wesen und allen seinen Tätigkeiten. Nun wird er aber durch ein Ereignis gestaltet und bewegt, das nicht in den Naturprozess hineinfällt und auch nicht einen der vielen, sich gleichartig wiederholenden geschichtlichen Vorgänge darstellt. Die Geschichte, die uns hier ergreift, trägt einen göttlichen Schöpferakt in sich und stellt darum eine echte Entwicklung her, die alles, was wir sind, ergreift und nicht nur das Bestehende wiederholt oder teilweise verändert, sondern alles in eine neue, höhere Gestalt erhebt.

II. Das Werk Jesu (Christologie).

77.

Das Amt des Christus.

Jesus hat mit dem Christusnamen ausgesprochen, worin er das von ihm zu vollbringende Werk erkannte, und als den Christus haben ihn seine Jünger verkündigt, so dass die christliche Gemeinde an der Überzeugung, Jesus sei der Christus, ihr Fundament besitzt.

Mit dem Christusnamen ist ihm das königliche Amt zugeschrieben und die Herstellung der Gemeinde als sein Werk bezeichnet. Das Ziel des Christus ergibt sich also aus der für das menschliche Leben fundamentalen Tatsache, dass wir durch die Gemeinschaft werden und durch sie unsren Besitz und Beruf erhalten. Das Merkmal, das die Herrschaft des Christus von jeder andern Herrschaft unterscheidet, besteht in ihrer religiösen Art, darin, dass sie von Gott empfangen und für Gott vollzogen wird; so dass sie Gottes Herrschaft offenbar macht und die Gemeinde, die durch sie entsteht, zu Gott berufen und für ihn geheiligt ist. Das Ziel des Christus beruht also darauf, dass unsre Gemeinschaft dann vollendet ist, wenn sie uns in Gott vereint. Da sich aber die sittlichen Normen vom Gottesbewusstsein nicht trennen lassen, so ergibt sich aus dem religiösen Ziel des Christus, dass er durch seine Herrschaft seiner Gemeinde zur sittlichen Richtigkeit verhilft. Er führt sein königliches Werk dadurch aus, dass er sie gegen Gott gehorsam macht, und weil sie sündigt, so bewirkt er dies dadurch, dass er sie mit Gott versöhnt. Damit schliesst sich sein Werk an das unsrem Willen gegebene Gesetz an und verheisst uns die Beseitigung unsrer sittlichen Not. In allen diesen Beziehungen bekommt das Amt des Christus seine Grösse dadurch, dass er der Menschheit die vollkommene Erweisung der göttlichen Gnade bringt. Das gibt seinem Werk

den universalen Umfang und Inhalt. Er richtet die Berufung an alle, sammelt seine Gemeinde aus der Menschheit und gibt ihr das, was ihr die ewige Vollendung verschafft.¹⁶⁰

Daher lässt sich die Formel *Genius* oder *Heros* nicht zur Deutung des Ziels Jesu brauchen; denn sie verdrängt den Christusgedanken durch ein von ihm verschiedenes Surrogat.¹⁶¹ Zwar entsteht auch die Verehrung der Genien dadurch, dass aus dem Zerfall der Sozietäten der Wunsch nach einem Retter erwächst, der ein höheres Vermögen besitze, als der Mensch gewöhnlich hat. Dieses gesteigerte Vermögen hat aber beim *Genius* seinen Grund und sein Ziel im selbstischen Willen. Der Christusgedanke ist dagegen ein religiöser Begriff und leitet die besondere Leistung des Christus nicht aus seiner Natur oder Kraft, sondern aus seinem Anteil an Gott ab, dessen Willen er gehorsam tut. Daher ist das Ziel des *Genius* die Darstellung seines eigenen Wesens und Werts durch die Entfaltung der in ihm vorhandenen Kraft. Er hat keine Sendung, sondern erhebt sich wohl- oder übeltuend dadurch über die andern, dass er die seinen Besitz bildenden Kräfte wirksam macht. Der Christus dagegen erhält sein Vermögen durch seine Sendung, besitzt ein Amt, dazu freilich auch die Kraft, die er zur Ausführung des Amts bedarf, hat aber sein Ziel nicht in seiner eigenen Darstellung und Verherrlichung, sondern in seinem Dienst, den er für Gott in der Welt zu vollbringen hat. Durch die religiöse Fassung des Amts sind bei ihm die Herrschaft und der Dienst vollständig geeint. Weil er den Grund seines Handelns über sich in dem hat, der ihn sandte, hat es sein Ziel nicht in ihm selbst, sondern in denen, zu denen er gesendet ist. Seine Tätigkeit ist völlig auf die andern bezogen; er ist der Gebende, da er den Willen dessen, der ihn sendet, an der Menschheit tut. Darum überschreitet auch die Steigerung des Lebens, die den *Genius* kennzeichnet, das gewöhnliche Mass des Menschen nur gradweise, weshalb es viele Heroen und Genien mit mannigfachen Leistungen gibt. Für den Christus ist dagegen, weil er die Herrschaft durch seine Gemeinschaft mit Gott besitzt, die Einzigkeit seiner Sendung und seines Werks wesentlich. Der Heroenkultus bleibt also durch einen deutlichen, unvereinbaren Gegensatz von der Anbetung des Christus getrennt. Denn mit der Verehrung des *Heros* verherrlicht der Mensch

sich selbst, mit der Anbetung des Christus dagegen Gott. Auch die Christenheit hat an einem Menschen, eben an Christus, den Gegenstand ihrer Religion, aber nun wirklich der Religion, nicht der Selbstanbetung. Was der Christus in der Menschheit bewirkt, das ist Gebet zu Gott, Glaube an Gott, Gehorsam gegen Gott. Daher verbindet sich die Verehrung der Genien leicht mit der pessimistischen Verachtung des Menschen. Vom Ekel an den Vielen wendet man sich zur Bewunderung der Wenigen, die sich durch ihre besonderen Leistungen über die andern erheben, und je grim-miger der gewöhnliche Zustand des Menschen gescholten und gehasst wird, um so grösser wird das Bedürfnis, wenigstens in Einzelnen die menschliche Leistungsfähigkeit zu be-wundern und sich dadurch über die eigene Leere oder doch über das, was man die gemeine Menschenart nennt, zu trösten. Die Erhöhung des Christus über alle hat dagegen nicht in der Verachtung der andern, sondern in der allen gewährten Gnade ihren Grund. Freilich beruht auch sie darauf, dass der Mensch von Gott getrennt und zerrüttet ist. Der Christus bewegt sich aber nicht von uns weg über uns empor auf eine Höhe hinauf, die ihn von uns scheidet, sondern zu uns herab in die Verbundenheit mit uns. Darum haben auch der antike und der moderne Heroendienst ein verschiedenes Verhältnis zum Christentum. Wenn die Phan-tasie der Orientalen und namentlich der Griechen Menschen-bilder schuf, die Glanz und Grösse haben, so kann man das eine Vorstufe zum Christentum heissen, wenn sie auch unrein und phantastisch bleibt. Wenn sich dagegen heute die Ver-achtung des Menschen an die erkorenen Genien klammert, um überhaupt noch für das Leben Sinn und Füllung zu finden, so ist das auch dann, wenn die Erinnerungen an Jesus zu diesem Zweck benützt werden, ein enstellter Rest des Christentums, durch den nach dem Verlust der christ-lichen Überzeugung ein Ersatz für sie hergestellt werden soll, und die Bitterkeit der pessimistischen Stimmung, die keine reine Freude am Grossen zulässt, sondern das Grosse nur dadurch bewundern kann, dass sie die andern zertritt, zeigt, dass die Verehrung der Genien den Sturz ins Leere nicht verhindert, vor dem sie erschrickt.

Dadurch, dass der Christus aus sich nicht einen Heros machen kann, sondern im Dienst Gottes und des Menschen

seinen Beruf besitzt, offenbart er Gott als Gnade und bleibt in Übereinstimmung mit dem Gesetz, das uns in der Liebe den guten Willen zeigt.

Mit dem Begriff Genius ist ein zweiter Gedanke, der als Ersatz für den Christusgedanken auftrat und ihn zu verdrängen suchte, verwandt, die Vorstellung Idealmensch.¹⁶² Sie sieht die Leistung Jesu darin, dass er sich die religiöse und sittliche Vollkommenheit erwarb, durch die er aus sich und seinem Leben ein vollendetes Kunstwerk macht. Der Christusgedanke spricht aber nicht von der Blüte der menschlichen Entwicklung, nicht von der denkbar grössten Ausbildung der Möglichkeiten, die in der menschlichen Anlage begründet sind, sondern drückt den Sendungs- und Amtsgedanken aus.¹⁶³ Das, was Gott am Christus, der Christus für Gott tut, was er für die Welt und die Welt gegen ihn vollbringt, das macht ihn zum Christus. Er lebt nicht für sich selbst, sondern erhält sein Ziel durch die Beziehungen, in die er zu Gott und zur Menschheit gesetzt ist. Das ergibt zwar auch für ihn einen ihn auszeichnenden inwendigen Besitz; aber nicht das, was er in sich selbst hat und aus sich selbst macht, gibt ihm seine Bedeutung, sondern dass er das, was er besitzt, von Gott empfängt und nun zum Mittel macht, wodurch er sein Amt an der Welt ausführt.

Somit widerspricht der Christusgedanke allen Theorien, die den Menschen nur als Vernunft, seine Geschichte nur als das Produkt des Denkens beschreiben, nicht nur den hellenischen Denklehren,¹⁶⁴ sondern auch ihren modernen Fortsetzungen, der Aufklärung und dem Kantianismus. Sie richten gegen den Christus notwendig die Einrede, dass die Idee ihre Fülle nicht in einen Einzelnen ausschütte.¹⁶⁵ Denn der Christusgedanke ist unmöglich, wenn sich Gottes Beziehung zu uns darin erschöpfen soll, dass er die Ursache unsres Denkens sei. Die Bildung der Gedanken kommt durch einen sich langsam fortbewegenden Prozess zustande, der nicht durch die Leistung eines Einzelnen, sondern durch die Arbeit der Vielen entsteht. Sodann halten diese Denklehren die Abstraktionen für die wahren Gedanken und lehnen deshalb alles Einzelne als unwahr ab, weil sich kein einzelnes Ich und keine konkrete Handlung mit den abstrakten Begriffen deckt. Der Christusgedanke hat dagegen seinen Grund in derjenigen Gewissheit Gottes, für die Gott Person, Wille und

Liebe ist. Für sie ist Einheit und Vollständigkeit das Merkmal des göttlichen Werks und sie wird uns dadurch wahrnehmbar gemacht, dass der Eine der Empfänger der ganzen Liebe und der Träger der ganzen Macht ist, nicht so, dass er sie nur für sich besässe, um sie in sich selbst zu verschliessen, sondern um sie an allen zu betätigen, damit sie von ihm die göttliche Liebe und Gabe empfangen. Damit aber, dass der Christus mit der rationalistischen und Hegelschen Deutung des Menschen unverträglich ist, ist er nicht nur nicht widerlegt, sondern die Zustimmung dieser Theorien zum Christusgedanken wäre sein Tod. Sie müssen das Ziel Jesu bestreiten, weil sie den menschlichen Lebensakt entstellten. Wird Gottes Besitz auf das Denken beschränkt, so lässt sich für seine Beziehung zur Welt nur noch der Machtbegriff verwenden; nun bringt die Idee mit der Allgewalt des logischen Gesetzes ihre Erscheinungsformen hervor, wie sie sie auch wieder zerstört. Gnade hat der zur reinen Vernunft entstellte Gott nicht, da er ja keinen Willen hat. Unter dieser Voraussetzung wird der Christusgedanke unerträglich; die Anhäufung der Macht in den Einen, der sich alle unterwirft, nicht nach der Regel der Gnade, sondern durch den Zwang des logischen Gesetzes, schüfe ein schauerliches Gespenst. Hier wäre die Herrschaft in Gewalt verkehrt, die alle zu Gunsten des Einen erniedrigt, wogegen sich die Vernunft und das Gewissen sträuben. Mit dem Christus wird uns dagegen der Gott verkündigt, der das menschliche Leben nicht entleert und vernichtet, sondern schafft und füllt. Dadurch bestätigt er diejenige Gewissheit Gottes, zu der uns auch die Wahrnehmung des uns gegebenen Lebens führt.

Zur Deutung des von Jesus Vollbrachten verwendet diese Theorie an Stelle des Christusgedankens den Begriff Lehrer oder Prophet und spricht deshalb von einem Prinzip, das sich im Wirken Jesu sichtbar mache und den mit ihm beginnenden geschichtlichen Prozess verursache. Als Gegensatz wird dem Prinzip die Person gegenübergestellt, die als vergangen und tot entlassen wird. In der Person bleibe das Prinzip gehemmt, da es dann noch mit ihrer individuellen Art und geschichtlichen Beschränktheit verbunden sei; nachdem aber die Person dem Tod verfallen sei, bekomme das Prinzip Kraft und übe nun eine welt-

historische Wirkung aus. Es lassen sich je nach den Zielen, die dem Beobachter wertvoll sind, aus dem Wort Jesu verschiedene Gedanken als das Prinzip herausheben, durch das das Christentum hervorgebracht worden sei. Man kann die Gottesgewissheit Jesu als das historisch Wirksame bezeichnen; dann wird das Bedeutsame in ihm darin gefunden, dass er den Gedanken der Gottessohnschaft in sich trug. Oder die von Jesus den Jüngern gegebenen Normen gelten als das Neue und Fruchtbare, sei es positiv die Liebesregel in ihrer absoluten Fassung, sei es negativ der Protest gegen die natürliche Begehrung des Menschen, die aszetische Weltverneinung.¹⁶⁶ Immer wird aber die Leistung Jesu in der Formation eines Gedankens gesehen, den er zuerst in sich ausbildet und sodann auf seine Jünger überträgt. Aber diese Deutung seines Werks ist ein Phantasiebild, das das tatsächlich Geschehene entstellt. Sie streicht das Wort Jesu, der nicht einen Lehrsatz verkündigt, sondern seine Sendung bezeugt hat, ebenso das Wort der Apostel, die die Gemeinde dazu anleiteten, in Jesus ihren Herrn zu erkennen, ihm zu gehorchen, an ihn zu glauben und auf ihn zu hoffen. In der Verbundenheit mit dem Christus bestand das apostolische Christentum, nicht in der Vertretung eines Begriffs oder Prinzips.

Es ist freilich ein wesentliches Merkmal des Christus, dass er sein königliches Amt durch sein Wort ausübt. Dadurch hat er den religiösen Charakter seiner Herrschaft festgestellt, hat bezeugt, dass er seine Macht einzig in Gott suche und habe; denn einzig Gott regiert durch sein Wort und spricht so, dass es geschieht. Damit gibt aber Jesus sein königliches Amt nicht preis und reduziert seinen Zweck nicht darauf, in seinen Hörern nur Erkenntnisse zu bewirken. Denn er richtete auf das göttliche Wort eine ungebrochene Zuversicht und hat deshalb mit dem Wort Gottes Gottes ganze Gnade und Macht vereint. Weil das Wort dem Menschen die Berufung zu Gott verleiht, darum offenbart Gott seine Herrschaft durch das Wort. So dient aber das Wort des Christus nicht nur unsren intellektuellen Bedürfnissen, sondern erfasst den ganzen Bestand unsres Lebens und so entspricht es dem, was wir Menschen sind, während die Neigung, ihn nur als Lehrer zuzulassen, eine Äusserung jenes entstellten Selbstbewusstseins ist, das den Menschen nur zum Denker macht.¹⁶⁷

Ebenso unaufhebbar ist der Streit des Christusgedankens mit der pessimistischen Entwertung der Geschichte, die alles, was zur Tat geworden ist, für nichtig hält.¹⁶⁸ Die Geschichte soll deshalb nichts Bleibendes, nichts für alle Gültiges und Wirksames, nichts Glaubhaftes erzeugen, weil die geschichtliche Lokalisation allem die individuelle Bestimmtheit und damit auch die Begrenzung gibt. Da nun Jesus diese in voller Deutlichkeit besitzt und mit seinem ganzen Denken und Wirken an dem Ort, an den er gesetzt ist, wurzelt und sich als einen palästinensischen Juden des ersten Jahrhunderts erkennbar macht, so verfällt auch er für diese Theorie der Nichtigkeit, die alles Geschehene tot macht. Sie findet daher im Christusgedanken einen Widerspruch; Göttlichkeit und Geschichtlichkeit, Allgemeingültigkeit und Individualisation, Ewigkeit und Zeitlichkeit seien im Christusgedanken miteinander vereint, obwohl sie sich gegenseitig vernichteten.¹⁶⁹ Diese Entwertung der Geschichte bestreitet aber wieder nicht erst das Ziel Jesu, sondern macht im ganzen Bereich des menschlichen Lebens den religiösen Vorgang unmöglich, nimmt uns allen den Anteil an Gott und streitet deshalb gegen die ganze Reihe von Tatsachen, die uns Gott offenbaren. Denn wir finden nirgends, auch nicht bei uns selbst, eine andere Geschichte als eine solche, die vollständig individualisiert ist. Wenn sie Gottes nicht würdig und für sein Wirken nicht als Werkzeug brauchbar sein soll, dann verschwindet nicht nur der Christus, sondern dann gibt es nichts in der Welt, was als göttliches Werk und göttliche Gabe bezeichnet werden dürfte, und alle Religion, die Gott zu unsrem Leben in Beziehung bringt, ist so nur Einbildung. Diese negative Beurteilung unsrer Geschichte entstand aber als die Konsequenz aus der falschen Deutung des Denkens, die das Erkennen in die Bildung der Abstraktionen verlegt, und weiter aus dem Schuldbewusstsein der Menschheit, das sie nötigt, was sie tut, als schlecht, darum auch, was sie erlebt, als leer zu verwerfen. Der sittliche Vorgang, durch den wir unser Wollen als verwerflich richten, wird aber missdeutet, wenn er in die Vernichtung der Individualisation verwandelt wird. Die Erzeugung des individuellen Lebens ist vielmehr derjenige Vorgang, durch den Reales wird und die wirksamen Mächte entstehen. Dadurch, dass die Geschichte ausschliesslich und beständig Einzelnes hervor-

bringt, was nur einmal besteht und geschieht, wird sie nicht zum Spiel nichtiger Schatten, sondern ist eben in dieser Gestalt Gottes Werk und die Offenbarung seines unerschöpflichen Lebens. Daraus ergibt sich freilich auch für Jesus, dass er wie alles Geschichtliche nicht nachgeahmt und wiederholt werden kann. Darauf ist aber auch das Amt des Christus nicht angelegt, sondern darauf, dass er mit kausaler Kraft das Denken und Wollen aller erwecke und gestalte, in allen mit immer neuer Individualisation, immer so, dass seine Gabe unser Eigentum wird, das in dieser Begrenzung nirgends vorhanden ist als in uns.

78.

Das Zeugnis Jesu für sein königliches Amt.

Dafür, dass der Christusgedanke nicht nur eine Idee oder Hoffnung, sondern eine Wirklichkeit beschreibt, ist die eigene Aussage Jesu der erste und unentbehrliche Beweis. Es muss uns von ihm selber gesagt sein, dass er die königliche Sendung hat, weshalb uns auch die Aussage Jesu über seinen Beruf durch seine Jünger erhalten ist als die stets unentbehrliche und stets wirksame Ermöglichung des Glaubens an ihn. Weder die Kirche noch der Einzelne kann Jesus zum Christus machen. Denn der Christusgedanke bekommt die Wahrheit und den Inhalt durch die Tat dessen, der die Herrschaft will und hat als von Gott ihm erteilt. Darum ist das eigene Wort Jesu, durch das er sein Ziel aussprach und sein Verhältnis zu seinen Jüngern und zur Menschheit regelte, der Grund und Massstab für jede Christologie. Wenn er nicht selbst sein Königtum bezeugte, so ist es nicht sein; denn ein von unsrem Glauben geschaffener Christus wäre eine Superstition.¹⁷⁰

Dass und wie Jesus den Christusgedanken in sich trug, lässt sich mit Sicherheit wahrnehmen, da der messianische Gedanke so eigenartig ist, dass sich seine Gegenwart nicht verbergen kann. Jesus weiss sich Macht gegeben, die er von jeder Beschränkung befreit, da Gott durch ihn wirkt. Er bringt denen, die ihn hören, durch seinen Bussruf Gottes Forderung, durch sein Vergeben Gottes Vergeben, durch sein Urteil Gottes Gericht. Da durch sein Wort und Werk Gott seine Herrschaft offenbart, tun die, die ihm dienen,

Gottes Willen und feiern die, die sich ihm anschliessen, Gottes Fest. Deshalb besitzt der Glaube, den er in ihnen begründet, die Macht zur Überwindung aller Widerstände, da er ihnen Gottes allmächtige Hilfe verschafft. Jesus stellt sich deshalb über die Gemeinde als ihr Herr und gibt dem, der zu ihm kommt, das Joch, das ihn leitet, das Gebot, das er zu erfüllen hat, das Urteil, das ihn ins ewige Leben führt oder von ihm trennt. Er stellt sich auch über die Natur und weiss sich ermächtigt, den Bittenden jede Hilfe zu gewähren mit Einschluss des Schutzes gegen die Zerstörungen, die aus dem Jenseits kommen.¹⁷¹

Dieses unbeschränkte Machtbewusstsein hat Jesus deshalb, weil er sich ohne Schwankung unter Gott stellt. Wäre dies nicht mit der vollsten Deutlichkeit an ihm sichtbar, dann wäre der Christusgedanke nicht sein Eigentum. Denn mit diesem sagt er aus, er sei zu seinem Werk von Gott gesendet und empfangen sein Denken und Wollen von Gott. Jesus hat es aber völlig deutlich zu machen gewusst, dass er dem religiösen Anspruch, den der Christusname an ihn stellte, gehorcht. Seine Berufung zur Herrschaft erkennt er daran, dass er die Sohnschaft Gottes hat. Seine inwendige Verbundenheit mit Gott macht ihn zum Herrn der Gemeinde. Darum ist seine Machtübung völlig eins mit seinem Gottesdienst, eins mit dem selbstlosen Verzicht auf jede Grösse, die er sich selbst bereiten müsste. Wer daraus einen Einwand gegen seinen königlichen Willen macht, übersieht, dass ein selbstischer Herrschaftsgedanke der vollständige Gegensatz zum Christusgedanken ist. Jesus dient Gott und darum ist er der Herr; er herrscht, weil er gehorcht. Er offenbart nicht sich, verherrlicht nicht sich, sondern Gott, kämpft nicht für sich und verschafft sich nicht selbst seine Macht, sondern begehrt und empfängt sie von Gott.¹⁷² Indem er aber Gott offenbart und verherrlicht, begründet und betätigt er seine Herrschaft; denn weil die Wirkung Gottes für die Gemeinde durch ihn geschieht, wendet er ihren Glauben auf sich mit ungebrochener Vollständigkeit, so dass sie von ihm jede Gnade und Gabe erwartet, und verlangt ihre Liebe ohne Vorbehalt für sich und bindet ihre Hoffnung vollständig und nur an sich, so dass sie von seiner Offenbarung die Vollendung der Welt und das ewige Leben erhofft.¹⁷³

Die Macht ergibt für sich allein den Christusgedanken

noch nicht, eben deshalb, weil es Gottes Macht ist, durch die der Christus königlich handelt. Deshalb ist der Christus, der die Macht so hat und so braucht, dass sie Gnade ist, Hilfe für die sittliche Not des Menschen, seine Einsetzung in Gottes Vergeben und seine Einigung mit Gottes Willen. Alles, was Jesus tat, geschah für die Gemeinde. Seine Arbeit war der Bussruf, die Abwendung Israels von seiner Sünde. Sich selbst verherrlicht er im Jünger, indem er ihn zum Empfänger seiner Gabe macht, und seine Gabe besteht darin, dass er ihn dem Willen Gottes unterwirft. Indem er denen, die ihm glauben, seine Gemeinschaft gewährt, vergibt er ihnen ihre Sünden und gewährt ihnen das Vermögen zum Dienst Gottes und zur Arbeit für die Menschen, beides in untrennbarer Verbundenheit. Er gibt ihnen das Gebetsrecht mit der vollkommenen Verheissung, das Liebesgebot, das er von jeder Beschränkung befreit, das Recht und die Kraft, jede Störung der Gemeinschaft durch das Vergeben zu überwinden, das Recht und das Vermögen, Gottes Wort zu sagen und seinen Willen zu bezeugen, mit der Verheissung, dass ihre Arbeit die hundertfältige Ernte schafft.¹⁷⁴

Der Zweifel, ob sich Jesus als den Christus bezeugte, kann sich nur durch die Vernichtung seines ganzen Worts halten und geht am besten gleich zur Verneinung der Existenz Jesu vorwärts. Das ist offenkundiger Rationalismus, Protest gegen das Geschehene ohne Wahrhaftigkeit. Dagegen entsteht aus der agnostischen Theorie eine Einrede gegen die Aussage Jesu, die sich mit wissenschaftlichem Ernst verbinden kann. Da sie allen Bewusstseinsvorgängen den Wert abspricht, wahr zu sein, deutet sie auch den Christusgedanken Jesu als einen jener vielen nur subjektiv begründeten Vorgänge, an denen das menschliche Innenleben, speziell die Religionsgeschichte, überreich sei, der seine Erklärung dadurch finde, dass der Christusgedanke schon vor Jesus vorhanden gewesen sei und als Druck auf die Gemeinde gewirkt habe; schliesslich habe er auch einen Träger gefunden, der sein Selbstbewusstsein mit ihm verschmolzen und sich für den Christus gehalten habe; wie weit es dabei direkt zu Erscheinungen gekommen sei, die in den Wahnsinn hinüberspielen, lasse sich nicht mehr feststellen; auch grosse Menschen würden durch die in ihrer Umgebung be-

festigten Überzeugungen so beherrscht, dass sie auch an den Wahnvorstellungen ihrer Zeit teilnehmen; Jesu Grösse bestehe darin, dass er trotz dieses phantastischen und bloss durch die Zeitgeschichte begründeten Elements in seinem Bewusstsein doch relativ wahr, menschlich und natürlich geblieben sei.¹⁷⁵

Der Satz: die Begründung der messianischen Hoffnung, die der Geschichte Jesu vorangeht, habe für ihren Verlauf kausale Wichtigkeit gehabt, vertritt eine richtige Beobachtung. Dadurch erhält die Beziehung Jesu zu Gott und zur Gemeinde die geistige und ethische Art. Weil ihm die Hoffnung vorangeht, ist er nicht nur ein Wunder, sondern ein Glied der Geschichte und mit der vor ihm und neben ihm lebenden Gemeinde vereint. Das macht seinen Verkehr mit Gott und seiner Umgebung menschlich und unsrem Bewusstsein analog; denn dieses entsteht aus der Sozietät und füllt sich mit den vorhandenen Gedanken. Damit war auch der Umgebung Jesu das Mittel gegeben, durch das sie mit ihm verkehren, ihn verstehen und an ihn glauben konnte.

Damit ist aber die Abweisung des Christus nur dann begründet, wenn wir den menschlichen Denkakt überhaupt als Schein und Spiel wegwerfen. Durch ein solches Dogma tasten wir wieder nicht nur die Aussage Jesu an, sondern auch unsren eigenen Lebensbestand. Wenn wir ohne eine solche Theorie mit reiner Beobachtung an seine Aussage herantreten, so ist die Entscheidung der Frage, ob wir es hier nur mit einer leeren Idee zu tun haben, nicht schwer, da wir bei der Bildung dieses Urteils durch die Eigentümlichkeit des Christusbegriffs kräftig unterstützt werden. Es ergibt einen deutlichen Unterschied, ob ein Mensch aus Gott und für Gott oder aus sich und für sich lebt, ob er sich als den Überwinder der Welt bewährt oder von ihr überwunden wird, ob er uns in den Frieden mit Gott und miteinander bringt oder uns entzweit. Der Christus berührt uns nicht nur durch Ideen, sondern durch Kräfte, da er Wirkungen hervorgebracht hat, die unsren eigenen Lebensstand erfassen. Wir können es deshalb an uns erproben, ob sie klar und lichtvoll und aus der Wahrheit und Liebe geschöpft sind oder aus der zweideutigen Region der Träumerei und Schwärmerei stammen. In dieser Hinsicht hat die Tat, die seine Arbeit vollendete, sein Kreuz, die entscheidende Wichtig-

keit. Das Wort: er habe die messianische Schwärmerei am Kreuz gebüsst, ist dahin zu korrigieren: er hat sie am Kreuz widerlegt, hat widerlegt, dass er selbst an den populären Illusionen Anteil hatte. Seine Liebe und Gewissheit Gottes haben sich dort als echt, als vollständig und ungebrochen bewährt. Los von jedem irdischen Stützpunkt ging er ans Kreuz, nur mit seiner Gewissheit Gottes, nur mit derjenigen Macht, die einen unsichtbaren Grund hatte. Er hat auch jetzt sein königliches Ziel festgehalten und er konnte es ohne Selbstkritik, ohne Schwankung, weil er in seiner ganzen Arbeit keinen andern Stützpunkt für sich gesucht hatte als den Vater. Er hat damit seine Aussage bewiesen, dass er die Wahrheit sei, nicht die Illusion, auch nicht die durch die Volksphantasie erzeugte und geheiligte Illusion. Weil er sich nie anders als im Vater als den Herrn aller Dinge wusste, hat er sich auch angesichts des Todes als den Christus gewusst, weil das, was ihm die Menschen taten, seine Macht nicht veränderte. Wie konnte er den Beweis noch kräftiger führen, dass ihm Gott die Realität war? Er hat seine Unabhängigkeit vom menschlichen Urteil und Einfluss bewährt.

Einen Ausgleich zwischen der Selbstaussage Jesu und ihrer Bestreitung versucht die Formel: er habe sich zwar die messianische Idee angeeignet, aber sie nur als Weissagung auf die Zukunft bezogen; nicht für seine menschliche Persönlichkeit habe er die Herrschaft begehrt, sondern sie erst mit seiner neuen Erscheinung verbunden.¹⁷⁶ Die Wahrheit dieses Gedankens besteht darin, dass die messianische Aussage die irdische Arbeit Jesu weit überagt; denn sie kommt erst durch die Herstellung der vollendeten und ins ewige Leben verklärten Gemeinde zur Erfüllung. Darum entsteht mit dem Christusgedanken notwendig Weissagung und sie wird vollends notwendig, da er in seiner irdischen Arbeit zum Unterliegenden und Sterbenden wird. Aber die Halbheit, die sich die ausschliessliche Beziehung des königlichen Gedankens auf die Zukunft gestattet, darf nicht Jesus beigezeichnet werden. Er hat die Gegenwart und die Zukunft nicht voneinander getrennt, wie zwei unverbundene Stücke, und sich mit seiner Weissagung nicht in eine völlig neue Situation hinübersetzt, die bloss als Gegensatz zur jetzigen Lage vorgestellt würde, sondern sein Weissagen

spricht mit keuschem Ernst immer und einzig davon, wie das jetzt Geschehende zu seiner Vollendung komme entweder zum Leben derer, die ihm gehorchen, oder zu ihrem Untergang. Darum hat er in seine von Gott ihm gegebene Herrschaft beständig seine jetzt sich herstellenden Beziehungen zu den Menschen eingeschlossen. Dies wird dadurch sichtbar, dass er in seinen Bussruf den Anspruch legte, dass er die Entscheidung herbeiführe, sei es für Gott, sei es wider ihn, mit ewigem Erfolg und mit seiner Berufung den Gedanken verband, dass sie den Menschen in das Reich Gottes versetze und der Vollendung teilhaft mache, so dass er durch sie das Höchste empfangen habe, was Gott dem Menschen gewähre, eben weil er nun mit dem Christus verbunden ist. Die Teilung der Arbeit Jesu in das Lehrgeschäft für die Gegenwart und in ein königliches Wirken für die Zukunft bildet seine Geschichte willkürlich um. Es gibt keine Worte Jesu, die nicht Handlungen wären, berufende oder richtende; er enthüllt durch sein Wort, was geschieht, indem er dem Hörer erkennbar macht, was er mit dem Anschluss an ihn gewinnt, mit seiner Verwerfung verliert. Dadurch besitzt sein Wort stets das Merkmal, Offenbarung d. h. Versichtbarung dessen zu sein, was zwar für den Hörer noch verborgen ist, aber von Gott her mit wirksamer Macht an ihm geschieht.¹⁷⁷

79.

Das Kreuz Jesu.

Durch sein Wort beruft Jesus, weil er die königliche Vollmacht hat, die Menschheit zu Gott. Blicke aber das Wort das Einzige, was er hat, so wäre er nicht der Christus. Nicht Worte allein erweisen den Herrscher; der König handelt.

Die königliche Tat Jesu war das Kreuz. Durch diesen Erweis seiner Herrschaft beseitigt er alle menschlichen Theorien und Postulate und gibt dem Gottesbewusstsein einen völlig neuen Inhalt.¹⁷⁸

Jesu Tod war seine Tat, weil der Zug nach Jerusalem sein freier Entschluss war, ebenso sein Bleiben in der Stadt bis zum Moment, wo er sich in die Gewalt derer, die ihn töteten, übergab. Er war aber auch innerlich seinem Sterben gegenüber frei. Die Formel, er habe sich in sein Todeslos fügen müssen, hat nur dadurch Wahrheit, dass sein Ende

für ihn ein Leiden war und blieb. Er begehrt und bewirkt innerlich keine Flucht vor dem Schmerz und wird nicht träumend durch das Sterben durchgetragen.¹⁷⁹ Aber auch seine Klagen, die ihn als den Leidenden erweisen, zeigen seine innere Freiheit, da er bei ihnen einzig an den Vater denkt, der ihm den Kelch reicht und der ihn verlassen hat. Indem er sein Kreuz aus Gottes Hand nahm, nahm er es nicht widerwillig, obgleich am Leiden auch für ihn notwendig die Gegenstrebung, darum der Kampf und die Nötigung zur Selbstüberwindung entstand.

Damit, dass Jesus mit einem freien, entschlossenen Willen den Tod von Gott annahm, steht in Übereinstimmung, dass sein das Kreuz ergreifender Entschluss keine Wendung in seinem Verhalten herbeigeführt hat, so dass wir zwei einander bestreitende Perioden in seiner Arbeit bekämen, eine erste, wo ihn das Macht- und Siegesbewusstsein so erfüllte, dass er Israel und damit die Welt an sich zu ziehen hoffte, sodann eine zweite, in der er auf den Erfolg verzichtete und sich zum Sterben willig machte. In allen seinen Worten und Handlungen stellt sich Jesus stets dem Vater vollständig zur Verfügung, denkt klar über den Ernst des Kampfs, in dem er mit der Welt steht, klar auch darüber, dass er mit Gott sterben kann ohne Gefährdung seiner Sendung und ohne Verzicht auf seine Herrschaft.¹⁸⁰

Da es Jesus zu seinem Amt rechnete, den Bussruf an die Gemeinde zu richten, schloss er auch das Kreuz in sein königliches Ziel ein. Dadurch blieb er seinem Beruf treu. Weil sich die Gemeinde gegen sein Busswort dadurch verteidigt, dass sie ihn kreuzigt, bezeugt er, indem er den Tod leidet, die Wahrheit und Notwendigkeit seines Bussworts und gibt ihm dadurch seine unzerbrechliche, absolute Gültigkeit. Er vollzieht dadurch eine richterliche Handlung; denn so bewirkt er, dass das Recht an denen geschieht, die sich Gott widersetzen und den Bussruf umsonst empfangen. Die Gemeinde macht, indem sie ihn kreuzigt, ihre Sünde voll und bringt das Sterben über sich. Auch mit diesem Erfolg seines Todes hat sich Jesus völlig geeinigt: der Sünder muss sündigen und sterben und das Recht muss vollzogen sein.¹⁸¹

Aber die Offenbarung des göttlichen Gerichts ist nicht der einzige und höchste Zweck seines Kreuzes. So bliebe zwischen seinem Ende und seinem Amt ein Widerspruch und

sein Kreuz wäre nur sein Geschick, nicht sein Werk, nur die Tat der Welt, die er litt, nicht die seinige.¹⁸² Jesus hat aber mit der Offenbarung des göttlichen Gerichts die der göttlichen Gnade vereint. Denn die Gnade sendet ihn und in die Sendung, die ihm die Gnade gab, schliesst er auch seine Kreuzigung ein. Er tut es dadurch, dass er durch den Gang in den Tod das vollständige Vergeben übt. Dadurch wird aus seinem Leiden eine Handlung, die er mit einem positiven Willen als sein Ziel und Gut ergreifen kann. Er will die Gemeinschaft mit der Welt und den Jüngern festhalten über das hinweg, was sie ihm tun. Er macht durch sein Verhalten gegen sie ihre Sünde folgenlos, bleibt unverändert in seiner Liebe zu ihnen und rechnet ihnen ihre Schuld nicht an. Dies gehört zu seinem königlichen Werk, da der Christus nicht als der Wirker des göttlichen Zorns, sondern im Dienst der göttlichen Liebe zur Sünderwelt gekommen ist. Die Voraussetzung der Vergebung, die Enthüllung der Schuld, schuf Jesus durch sein Busswort mit klarer Vollständigkeit; dennoch hebt er seine Gemeinschaft mit den Schuldigen nicht auf, geht vielmehr in seinem Verkehr mit ihnen über ihre Schuld hinweg, hält sie in der Tiefe, duldet sie nicht nur, sondern tilgt sie und dieses Vergeben findet seine Vollendung dann, wenn sich die Bosheit dadurch vollendet, dass sie sich an ihm selbst vergreift. Dennoch bleibt er den Menschen mit seiner Liebe zugewandt und seine Gemeinschaft mit ihnen bleibt in Kraft. Das ist eine göttliche Wohltat, Gewährung der göttlichen Gnade, da er im Namen Gottes so handelt als der vom Vater Gesandte und Geführte. Darum wird in seinem Vergeben Gottes Vergeben offenbar und er macht es in seiner Vollkommenheit sichtbar, weil sich sein Kreuz unmittelbar aus seinem Vergeben ergibt. Weil er die Bosheit trägt, nicht rächt, und sich nicht mit seiner Gottesmacht ihr widersetzt, darum wird sie an ihm geübt. Indem er auch diese letzte Konsequenz seines Vergebens trägt, ist es bewährt, so dass wir auch über die Stellung des Erhöhten zur sündigen Welt und zu unsrer eignen Sünde die volle Gewissheit haben. Da er als Sterbender die Vergebung gab, so wissen wir, dass die Übung der Gnade sein beständiges Handeln ist, in dessen Genuss wir immer stehen.

Aber auch mit diesem Satz: der Kreuzeswille Jesu entstehe aus dem Willen zu verzeihen, haben wir uns seine

Tat noch nicht vollständig verdeutlicht. Zwar ist dadurch die Berufstreue konkreter bestimmt als Beharrung in der Darbietung der göttlichen Gnade, als Treue im Verzeihen. Aber auch diese Betrachtung behält noch zwischen dem Beruf Jesu und seinem Ende einen Konflikt zurück. Denn im Verzeihen liegt wie im Bussruf, dessen Vollendung es ist, der Wille, die Sünde zu überwinden, nicht nur sie zu leiden, sondern sie zu tilgen. Echtes Verzeihen heiligt und ist uns deshalb noch nicht sichtbar gemacht, solange wir nur an die Unerschütterlichkeit Jesu denken, die durch die Macht der Sünde nicht überwunden wird, so dass er zwar durch sie getötet, aber in seiner Liebe nicht gebrochen wird. Damit behauptet und vollendet sich die Bosheit und Jesu Verzeihen offenbart sich so nur im Leiden, nicht im Tun. Darum spricht auch diese Erkenntnis noch nicht vollständig aus, wie sich für Jesus sein Kreuz aus seinem königlichen Beruf ergab und für ihn nicht nur ein Unglück blieb, das er sich durch die Unüberwindlichkeit seines guten Willens in einen Segen verwandelte.

Wir betrachten das, was mit dem Ende Jesu geschehen ist, immer unvollständig und unrichtig, so lange wir nur das Verhältnis Jesu zu den Menschen ins Auge fassen. Von dieser Seite her stellt sich das Sterben immer als ein Verlust dar, als ein Übel, weil es die Aufhebung der Gemeinschaft und das Ende der Arbeit bewirkt. Jesus war aber im Sterben zu Gott gewendet; er starb für Gott um Gottes willen in der Liebe zu Gott. Weil er im Sterben seinen Dienst Gottes vollzieht und einen kultischen Akt damit vollbringt, wird es für ihn zum Ziel, das er mit einem vollständigen Willen will. Er hat sein Sterben nicht von den Menschen, sondern von Gott angenommen. Das war seine Not am Kreuz, nicht dass ihn die Menschen, sondern dass ihn der Vater verlassen hat, und das war die Freude und das Heil im Kreuz, dass er damit den Willen des Vaters tat, nicht den der Menschen. So haben alle Jünger Jesu die Kreuzeslehre gefasst; der Wille der Menschen, die ihn kreuzigten, tritt für sie ganz zurück; »Gott gab ihn dahin«. Die Betrachtung des Kreuzes ist religiös und wendet den Blick auf Gott und sie ist dies nicht erst nachträglich geworden, sondern die Kreuzeslehre war religiös, weil das Kreuz selbst, die Tat Jesu, eine religiöse Handlung gewesen ist, da

Jesus auch im Leiden seinen Sohnesgedanken festgehalten hat, in dem sein königlicher Wille seinen Grund besitzt. Der Sohn empfängt aber seinen Ort und seine Gestalt durch den Vater und für den Vater, auch die Kreuzesgestalt.

Zum Erweis seiner Sohnschaft Gottes wird sein Kreuz, weil er dem Vater dadurch seinen Gehorsam erweist, und darum hat er es gewollt. Aber im Gehorsam sah er nie einzig den Verzicht auf den eigenen Willen, nie einzig die Unterwerfung unter ein ihm fremdes Gebot, die das Gebotene nicht kennt, sondern er hat seinen Gehorsam immer und auch im Kreuz mit der Liebe geeint.¹⁸³ Er erkennt also im Willen Gottes, der den Tod von ihm verlangt, ein Ziel, mit dem er sich innerlich einigen kann. Dies geschieht zunächst dadurch, dass sein Kreuz seiner Liebe zu Gott die Vollendung gibt. Indem er es annimmt, begehrt er seine Herrschaft so, dass er sich nicht selbst verherrlicht, nicht an sich Wohlgefallen hat und nicht sein Leben und seine Seligkeit verteidigt, sondern durch Gott zum Herrn werden will, darum mit dem völligen Vertrauen, das sterben kann und Gott alles, seine Arbeit, seine Ehre, sein königliches Recht, übergibt.¹⁸⁴ Er begehrt deshalb zuerst die Dornenkrone, weil es Gottes Sache ist, sie in die Krone der Herrlichkeit zu verwandeln. So behandelt er Gott als Gott und dies ist die notwendige Bedingung, die erfüllt sein muss, damit er vergebend und begnadend mit den Menschen in Gemeinschaft treten kann.

Indem er durch Leiden und Sterben Gott seinen Gehorsam darbringt, trennt er sich von der Welt, die gegen Gottes Herrschaft streitet, und hebt die Willensgemeinschaft mit ihr völlig auf. Er hält aber gleichzeitig auch vor Gott seine Gemeinschaft mit den Menschen fest, auch jetzt, wo sie zur Gemeinschaft des Leidens wird und er durch sein eigenes Sterben die Folgen ihrer Sünde zu tragen hat. Von Gott verlassen zu sein ist der Zustand des Sünders; er wird dadurch, dass ihm Gottes Schutz und Hilfe versagt wird, den Sündern gleichgestellt.¹⁸⁵ Indem er mit Willen in diese Gemeinschaft mit ihnen tritt, heiligt er Gottes Recht und bezeugt ihn als den, der dem Ungehorsam und Unglauben der Menschen dadurch widersteht, dass er ihn sterben heisst. Das tut er zu dem Zweck und mit dem Erfolg, die durch Schuld und Tod Gebundenen zu befreien, seiner Gemeinde

die Vergebung zu gewähren und ihr den neuen Bund zu geben, durch den Gottes Gnade ihren Anteil an Gott bestimmt. Er versöhnt also dadurch, dass er stirbt, den Menschen mit Gott; denn so erlangt er die Macht, verzeihen zu können, und dies so, dass Gott in ihm verzeiht, und wird zum Christus, der mit Gottes Gnade gnädig zu sein und mit Gottes Ruf den Sünder zu berufen vermag. Sein Blut wird so zum Mittel, durch das er für die Gemeinde Gottes Vergeben, Gottes Gemeinschaft, den neuen Bund herstellt. Es ist das Lösegeld, durch das er die Gebundenen befreit.¹⁸⁶

So bekommt der Begriff Berufstreue seinen vollen Inhalt. Der Beruf Jesu besteht nicht nur darin, für die Menschen zu arbeiten, sondern zuerst darin, für Gott zu leben. Für Gott lebt er, indem er sich für seine Gerechtigkeit und Gnade zum Werkzeug macht. Nun ist auch aus der Bereitschaft Jesu zum Sterben und aus seiner Bereitschaft zum Vergeben eine feste Einheit geworden. Nur als der Gehorsame kann er vergeben, nur auf Grund der Heiligung des göttlichen Willens, nur dadurch, dass er Gottes Urteil trägt, nur dadurch, dass er versöhnt. Sonst wird aus seinem Verzeihen die Vermehrung der Sünde. Jesus machte seine Gemeinschaft mit den Sündern dadurch heilig, dass er Gott den zum Kreuz bereiten Gehorsam dargebracht hat.¹⁸⁷

Heissen wir die Anerkennung des Rechtsbruchs, die die Bedingung für die Vergebung ist, Sühne, so lässt sich sagen: Jesus sühnte durch sein Kreuz die menschliche Sünde. Der Begriff Sühne bleibt aber unter dem Kreuzeswillen Jesu zurück und bringt ihn nicht ganz zur Erkenntnis, weil er nur an die negative Absicht erinnert, dass Jesus das Hindernis wegschaffen will, das uns von Gott trennt, damit uns das gebrochene Recht nicht von seiner Gnade ausschliesse. Aber diese negative Absicht ist nur ein Teil seines Willens und kommt nur vereint mit seinem positiven Ziel zur Ausführung. Unser Rechtsbruch wird von ihm anerkannt, aber zugleich jenes Recht geschaffen, das Gott mit uns vereint. Nicht nur das Gesetz wird erfüllt, damit es uns nicht verklage, sondern auch der Liebe Gottes das Mittel bereitet, durch das sie sich uns gibt. Darum spricht der Begriff Versöhnung vollständiger aus, was durch den Tod Jesu geschehen ist, als der Begriff Sühne. Geschehen ist nicht nur die Enthüllung und Beseitigung dessen, was uns von Gott trennt, sondern die

Gewährung seiner Gemeinschaft mit uns, die Stiftung des neuen Bunds.¹⁸⁸

Daraus, dass Jesu Kreuz einheitlich und gleichzeitig beides bewirkt, die Offenbarung der göttlichen Liebe, die vergibt und beruft, und die des göttlichen Zorns, der sich vom Bösen unversöhnlich trennt und darum nur durch Sterben vergibt, ergibt sich die Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes, die uns Jesus durch seinen Tod verschafft. Er gewährt uns damit einheitlich und gleichzeitig die Berufung zum Glauben und zur Busse, zum Glauben, weil er uns Gottes Gnade in ihrer Vollkommenheit auch gegenüber unsrer Sünde zeigt, zur Busse, weil er die vollständige Verneinung des Bösen auch in der Übung der Gnade betätigt. Somit wirkt er durch sein Kreuz echte Religion. Es gibt keinen Anschluss an den Christus ohne Verneinung des Bösen und dies seines Kreuzes wegen und es gibt keinen Anschluss an ihn ohne die Gewissheit der göttlichen Begnadigung und dies seines Kreuzes wegen. Dadurch steht das Werk Jesu mit dem in Übereinstimmung, was uns die Beobachtung des menschlichen Wesens zeigt.

Somit gibt der Begriff Stellvertretung dem Verhalten des sterbenden Christus einen historisch wahren Ausdruck. Von der Welt her erhält er den Tod; sie erhält dagegen von ihm das Leben. Von ihr fällt auf ihn die Verderbensmacht der Sünde; er verschafft ihr die rettende Kraft der Versöhnung. Er erlebt, was im menschlichen Wesen und Handeln begründet ist, mit dem Zweck, den Menschen das zu geben, was Gottes Liebe ihm selbst verlieh. Stellvertretung ist kein willkürlicher, künstlicher Vorgang, sondern erwächst aus der vollendeten Gemeinschaft dann, wenn sie Ungleiches verbindet und sich über den Gegensatz hinweg herstellt. Dann ist die Gemeinschaft nur dadurch erreichbar, dass der, der hat, für den eintritt, der nicht hat. Da Jesus seine Gemeinschaft mit den Menschen vor Gott festhält, tritt er vor Gott an ihre Stelle. Dadurch gibt er seiner Liebe ihre reife Gestalt und siegreiche Macht, der wahren Liebe, die die Sünde als Sünde beurteilt und dennoch die Gemeinschaft herstellt.¹⁸⁹

Derselbe Akt, der im Verhältnis zu Gott Gehorsam ist, ist im Verhältnis zur Welt und zum Satan die Überwindung ihres bösen Willens. Auch dieser Gedanke war im Bewusstsein Jesu wirksam und er vereinigt sich mit der Übung des Gehorsams ohne jede Spannung.¹⁹⁰ Indem sich Jesus Gott

hingibt, verschliesst er sich dem sündlichen Anspruch von unten her. Er nimmt seinen Willen dem Teufel, indem er ihn Gott gibt, und verschliesst sich dem Bösen, indem er gehorcht. Er anerkennt Gottes Recht nicht nur dadurch, dass er die Folgen des menschlichen Falls trug, sondern zugleich dadurch, dass er in sich selbst die Versuchung überwand und das Böse von sich ferngehalten hat.

Weil Jesus mit einem völligen, entschlossenen Willen, der des göttlichen Willens gewiss war, sein Kreuz erfasste, sprach er von der Notwendigkeit seines Todes.¹⁹¹ Er sprach aber so von ihr, wie von der Notwendigkeit einer Tat geredet werden muss, die durch den Willen entsteht, durch einen sehenden Willen, der weiss, was er schafft. Das Ende Jesu hat deshalb eine teleologische Notwendigkeit, die uns erkennbar ist. Dagegen ist auf die rationalistischen Versuche, irgendwie über Gott noch eine Notwendigkeit anzusetzen, der auch er gehorchen müsse, zu verzichten. Es gibt nicht noch ein physisches oder logisches Fatum jenseits Gottes. Jedenfalls hat für Jesu Bewusstsein kein solches existiert, sondern für ihn war Gottes Wille die letzte Instanz, in der er ruht. Die teleologische Notwendigkeit seines Todes entsteht dadurch, dass so der göttliche Wille vollständig für uns wirksam wird, Gottes Geschiedenheit von uns und seine Gemeinschaft mit uns, die unbewegliche Herrschaft des Gesetzes und die schöpferische Vollmacht der Gnade, wie völlig Gott Recht hat und wie völlig er für uns Recht schafft, Gottes ganze Gerechtigkeit.

80.

Die Einreden gegen das versöhnende Wirken Jesu.

In mancherlei Weise kommt in der Kirche das Urteil ans Licht, Jesus habe, weil er als Versöhner starb, die Erweisung der göttlichen Gnade erst vorbereitet; er habe zwar die Bedingungen für die Vergebung unsrer Sünde hergestellt; nun müsse aber erst noch das Grössere folgen, nicht nur die Ermöglichung, sondern die Gewährung der Gnade. Allein indem sich Jesus für uns an Gott wendet, verschiebt er das Vergeben nicht erst auf eine spätere Zeit; denn das Versöhnen ist, soweit der Wille Gottes und Jesu in Betracht kommt, selbst schon Verzeihung. Er kann nicht für uns vor Gott

eintreten, nicht für uns sterben, wenn er uns nicht seine Liebe gibt, seine Gemeinschaft mit uns bewahrt und sie dadurch vollendet, dass er stirbt. Hätte er aber nichts weiter getan, so hätte er aus seinem Vergeben nur einen Gedanken und Wunsch gemacht. Das echte Verzeihen überwindet die Sünde und tilgt ihre Folgen dadurch, dass es ihre Wurzeln wegnimmt. Das kann Jesus, solange die irdischen Verhältnisse dauern, nicht durch einen Akt der Macht, der die Welt veränderte. Dagegen macht ihn seine Sohnschaft Gottes fähig, bei Gott unsre Begnadigung zu erlangen. Er schwächt aber sein Vergeben nicht, sondern vollendet es, indem er die Aufrichtung der Gefallenen bewirkt, zuerst im Mittelpunkt unsres Lebens in unsrer Beziehung zu Gott. Dadurch, dass er am Kreuz zu Gott hin für uns wirksam wird, wird er es in der erfolgreichsten Weise, da er nichts Grösseres für uns herstellen kann als unsre Einsetzung in Gottes Gnade. Er kannte keine herrlichere Gabe, die er für uns begehren könnte, als den neuen Bund.

Entsteht aber daraus nicht das Bedenken, dass die Verherrlichung Jesu auf Kosten Gottes erfolge und durch den Versöhnungsgedanken der Gottesgedanke geschwächt werde? Wenn Gott ohne das Blut des Christus nicht verzeihen könne, so werde ihm Ohnmacht beigelegt und dies an der empfindlichsten Stelle, da er ohne den Christus zur Güte unfähig sei und das Vermögen zur Gnade erst durch seinen Tod bekomme; es sei ja eine Vermittlung nötig, damit er von seiner Unfähigkeit zur Liebe befreit werde und das Vermögen finde, sich über seinen Zorn zu erheben.

Diese Einrede trifft weder Jesus noch seine Boten, nicht einmal die kirchliche Überlieferung, weil auch in der Kirche solche Gedanken immer nur als Entstellung ihres öffentlichen Lehrworts aufgetreten sind. Jesus weiss sich von Gott gesandt und durch ihn bestimmt auch im Todesweg und tut auch hier nichts anderes als Gottes Willen. Als Gehorsam gegen Gottes Gebot ist sein Leiden vor Gott die wirksame Macht, nicht als ein Überschuss über das von Gott Verlangte, so dass dadurch etwas Neues über Gottes Willen hinaus entstünde.¹⁹² Aus Gott hat er die ihn zum Versöhner machende Gnade und mit Gottes Kraft nach Gottes Gebot macht er sie dadurch wirksam, dass er das Kreuz trägt. So ist Gott im Werk Jesu völlig der Gebende und gestaltet

selbst durch den Christus sein Verhältnis zu uns. Unser Anteil an Gott entsteht aber nicht nur durch Theorien, nicht durch abstrakte, zeitlose Begriffe, sondern durch Geschichte, durch die Herstellung realer Verhältnisse, die unser Leben gestalten. Diese sind für uns durch den Christus geschaffen, also durch eine Gnade, die im Gericht die Rechtfertigung, im Tod das Leben, in Gottes Nein sein Ja für uns begründet und dadurch ihre göttliche Klarheit und Reinheit bewahrt im selben Moment, wo sie sich uns in ihrer Fülle gibt.

Wird diese Einrede nach der subjektiven Seite ausgebildet, so lautet sie: es sei ein höheres Mass von Glauben, die Vergebung unmittelbar aus Gottes Hand zu nehmen, als sie von einer Vermittlung abhängig zu denken; denn dadurch werde im Glauben immer wieder ein Bruch erzeugt und das Bewusstsein der Entfernung von Gott geweckt, während es doch aus Gottes Güte selbstverständlich folge, daß er der Verzeihende sei. Allein eine durch Schlüsse von uns selbst konstruierte Vergebung begründet niemals Glauben, und wenn unsere Schlüsse es wirklich dahin brächten, dass sie uns über Gottes Verhalten gewiss machten, so wäre dieser Glaube Sünde, ein gottloser Übermut, somit das Gegenteil zu unsrer Versöhnung mit Gott, unser Fall. Das Verzeihen ist die Tat dessen, an dem wir schuldig geworden sind, an uns, den Schuldigen, jenes Verhalten Gottes, durch das er die von uns bewirkte Störung der Gemeinschaft tilgt. Hier hat das, was wir deduzieren und postulieren, keine Bedeutung, sondern die Frage ist die, wo wir Gott so handeln sehen, dass er die Schuld von uns nimmt, und dies nehmen wir daran wahr, dass der Christus für die Sünder stirbt. Allerdings ist uns durch den gekreuzigten Christus kein Glaube ermöglicht, der nicht Busse wäre, keine Aneignung der göttlichen Güte unter dem Gesichtspunkt, sie sei selbstverständlich, sondern nur eine solche unter dem Gesichtspunkt, sie sei völlig wunderbar und von Gott selbst mit dem Tod seines Sohns uns bereitet. Aber eben dieser Glaube, der mit der Anerkennung unsrer Schuld und der Heiligung des göttlichen Gesetzes verbunden ist, ist uns von Gott zugeteilt, nicht ein unmittelbares Verwachsen mit Gott, nicht ein Verschmelzungsgefühl, mit dem wir uns Gottes bemächtigten. Einen solchen Glauben hiess Jesus Sünde, nicht Religion, sondern unser Verderben, und damit wir von diesem

Glauben, der Gott mit unsrer Sünde vereint, erlöst werden, deshalb hat der Christus durch den Tod sein Christusamt vollbracht.

Oft kommt auch die Furcht zum Ausdruck, die Kreuzeslehre führe zu einer pessimistischen Geringschätzung des Lebens und verdunkle Gottes positive Gabe. So werde die Passion zum Ziel des Christus; aber nicht das Leiden sei sein Beruf, sondern das Wirken und nicht das Sterben sein Ziel, sondern das Leben. Durch das Kreuz Jesu wird aber nicht der Tod zum Ziel der göttlichen Regierung. Denn der Christus verzichtet im Sterben auf sein Amt nicht, sondern er hält es fest. Sein Wille zu sterben war darum die vollendete Gewissheit des Lebens nicht bloss für ihn selbst, sondern auch für uns. Er gibt das Leben preis, damit er es wieder empfangen, und dies so, dass er es der Gemeinde spende auf Grund der ihr gewährten Entsündigung. Ebenso wenig findet durch den Tod eine Entkräftung der vorher von ihm getanen Arbeit statt. Seine Geschichte war eine feste Einheit, ein Gang zum Kreuz von Anfang an. Er trug die Sünde in seinem ganzen Verkehr mit den Menschen, in der Gleichheit mit uns, in der Beschränkung auf die Enge unsres durch das Fleisch bestimmten Lebens, im Verzicht auf die wirksame Offenbarung der göttlichen Majestät, in der Verwaltung des Bussrufs als der absolut gültigen Bedingung für den Zutritt zu ihm und zu Gottes Reich, womit er alle seine Beziehungen zu den Menschen unter die sittlichen Normen gestellt hat. Durch all dies versetzt er sich in die Schwachheit, in die Verborgenheit, in das Leiden, das nicht in ihm, sondern im Zustand der Menschheit begründet ist, aber sich auf ihn überträgt, weil er nicht durch Macht, sondern durch Gehorsam gegen Gott seine Herrschaft begründet und uns seine Liebe gibt. Ohne die vollständige Einheit, die sein Sterben mit seinem Leben zu einer einzigen Handlung verbindet, wäre der religiöse Inhalt des Kreuzes unmöglich. Er ist durch jenen Gottesdienst begründet, der von seiner Geburt an sein Leben erfüllt hat. Im Vermögen, sein Kreuz zu tragen, erntete er die Frucht seiner Heiligung, durch die er sich vom Anfang an als den Sohn Gottes bewies. Darum erhält alles, was das Leben Jesu umfasst, durch seinen Tod die Vollendung und damit auch die es verständlich machende Erläuterung. Was er tat, bliebe uns unverständ-

lich, wenn nicht sein Sterben sein Ziel enthüllte; nun wird durchsichtig, warum er Gottes Herrschaft so und nicht anders verkündigte und betätigte. Alles, was seiner letzten Tat als geleistete Arbeit und erreichter Erfolg vorangeht, gelangt durch den abschliessenden Akt zur Wirksamkeit. Durch sein Kreuz wird aus seinem Leben eine aufsteigende Bewegung, die ihr Ziel erreicht, während die Ablehnung der Kreuzeslehre zur Folge hat, dass das Leben Jesu in absteigender Richtung verläuft und mit einer Katastrophe endet, die alles zerstört, was er früher wollte, sagte und tat.

81.

Die Ausbildung der Kreuzeslehre in der Kirche.

Im Rückblick auf das vollbrachte Werk des Christus hat Paulus dargetan, wie sein Kreuz der Menschheit das gewähre, was sie bedarf.

Der Christus stirbt, weil er unter das Gesetz getan ist, und trägt die Verurteilung, die das Gesetz gegen die Sünder ausgesprochen hat. Dafür, dass Gottes Widerstand gegen den Sünder nicht bloss eine Gefahr ist, die uns bedroht, nicht nur eine Möglichkeit, der wir verfallen können, sondern in Kraft steht und unser Geschick bestimmt, ist das Gesetz der Beweis. Durch dieses ist der Fluch über den Übertreter gesprochen und unsre Verurteilung ist festgestellt und wird von uns erlitten. Aus der unzerstörbaren Geltung des Gesetzes folgt der Tod des Christus und die Gabe, die er uns verschafft, ist unsere Befreiung vom Gesetz. Da die Gnade nur frei vom Gesetz ihr Werk vollführen kann, ist der Tod des Christus ihre Bedingung; denn das neue Verhalten Gottes gegen uns, das nicht durch das Gesetz, sondern durch den Christus vermittelt ist und seinen Grund in Gottes freier Gnade hat, beginnt damit, dass Christus seinen Gehorsam gegen das Gesetz durch den Tod vollendet hat.

Ebenso wird das Kreuz Jesu durch die fleischliche Art des Menschen notwendig. Weil die Sünde aus dem Fleisch entsteht, zeigt sich Gottes Herrschaft dadurch, dass das Fleisch in den Tod gegeben wird. Darum übt Christus seine Herrschaft nicht durch das aus, was er nach dem Fleisch ist und im Fleisch tut, sondern er bekommt sie dadurch, dass das göttliche Urteil auch sein Fleisch dem Tod übergibt.

Dadurch erlangt Jesus diejenige Gestalt des Lebens, in der er Gottes Gnade zu offenbaren und die Gemeinde zu vollenden vermag; denn nun lebt er im Geist. Dadurch verbindet Paulus alle Erkenntnisse, die uns unsren abnormen Zustand enthüllen, mit der Kreuzeslehre und bringt sie in Beziehung zum Glauben aller, da die Herrschaft des Gesetzes und die Macht des Fleisches den Zustand aller bestimmt.¹⁹³

Da Jesus im Auftrag der allmächtigen Gnade stirbt, so erreicht seine Stellvertretung ihr Ziel mit universaler Vollkommenheit. Die Wirkung seines Todes ergreift alle; mit dem Einen starben alle; wir sind mit ihm an das Kreuz gehängt und allen ist auch das Leben durch die Auferstehung Jesu verliehen. Hier wird die religiöse Fassung des Christusgedankens wirksam, die in seinem Kreuz den göttlichen Akt wahrnimmt. Daraus entsteht die dankbare Gewissheit, dass Jesu Tod die in die Gnade versetzte Gemeinde schuf, die vom Fleisch, von der Sünde und vom Tod getrennt und im Geist mit Gott verbunden ist. So wird sein Tod ihr Tod, weil er ihr das Ende ihrer Sünde und Fleischlichkeit nicht nur verheisst, sondern gewährt, weil sie durch Gottes Urteil und Werk mit dem Christus vereinigt ist, für den das Fleisch, die Sünde und der Tod vergangen sind. So lehrte Paulus an der Vollendung des Christus die Christenheit erkennen, was Gottes Gnade ihr verliehen hat.

Das Verständnis für die Notwendigkeit und die Frucht des Todes Jesu lässt sich auch dadurch erreichen, dass er in Beziehung zum Zustand der Welt gesetzt wird, und dies ist der Gedanke, durch den uns Johannes das Leiden Jesu verständlich macht. Sein Kreuz entsteht daraus, dass das Leben der Menschheit in seiner Einheitlichkeit und kausalen Verflochtenheit den Gegensatz gegen Gott in sich hat. Darum hat Christus in der Welt nicht seinen bleibenden Ort. Für seine Beziehung zum Vater bedeutet sein Dasein in der Welt eine Entfernung von ihm, die den Verzicht auf seine Herrlichkeit bei sich hat. In seinem Verkehr mit den Menschen entsteht aus der Weltlichkeit ihres Denkens und Handelns der Kampf, da er dem Lügen und Hassen des Menschen widerstehen muss und sich dem Fürsten der Welt nicht öffnen kann. Darum bedeutet der Tod Jesu seinen Hingang zum Vater und das gibt seinem Kreuz die gnadenreiche Wirkung. Jesus tritt durch seinen Tod in diejenige Herrlich-

keit ein, durch die er bleibend mit den Glaubenden verbunden ist. Sein Tod ist also gleichzeitig die Offenbarung seiner Sohnschaft, somit die Verklärung Gottes, der sich im Sohn offenbart, und das Gericht über die Welt, deren Trennung von Gott dadurch offenbar wird, dass sie den Christus verstösst, und dadurch bestätigt wird, dass er stirbt.

In der Kirche wurde die Verwendung des Priesterbegriffs zur Deutung des Todes Jesu wirksam, die wir zuerst im Hebräerbrief finden. Da Jesu Tod aus seiner Liebe zu Gott entsteht, so ist das, was er sterbend tut, sein Opfer, das er Gott darbringt. Da aber sein Tod nicht nur in seiner eigenen Vereinigung mit Gott sein Ziel hat, sondern der Menschheit wegen geschieht, damit ihr die göttliche Gnade verschafft sei, so handelt er in der Darbringung seines Opfers priesterlich. Er vollzieht, da er durch sein Sterben die Gemeinde in die göttliche Gnade versetzt und ihr den Zugang zu Gott öffnet, für sie die priesterliche Funktion. Das Amt, das ihm mit dem Christusnamen zuerkannt ist, erhält dadurch sein Ziel in der Aufhebung der Schuld und der durch sie bewirkten Trennung von Gott. Eine Verdunklung der Aussage Jesu über sein versöhnendes Wirken entsteht durch den Priestergedanken nur dann, wenn beim Kreuz nur auf Jesu Tätigkeit geachtet, Gott dagegen bloss als der Empfänger der ihm dargebrachten Gabe aufgefasst wird. Der Hebräerbrief hat diesen Missbrauch seines Gedankens dadurch verhindert, dass er die Macht des Priesters nachdrücklich aus seiner Einsetzung durch Gott ableitet und die Wirkung des Todes Jesu, die uns Gottes neue Gemeinschaft mit uns verschafft, durch die Vollkommenheit seiner Gottessohnschaft begründet. Darum besteht im Gehorsam Jesu, in seiner Überwindung der Versuchung, in der Vollendung seiner mit uns Gemeinschaft haltenden Liebe das, was den Opferwert seines Blutes herstellt und aus ihm die Gott wohlgefällige Gabe macht.

In der kirchlichen Lehrarbeit wurde erst spät eine kräftige, zum Dogma befestigte Lehre vom Kreuz erreicht, weil sich die Griechen zunächst damit beschäftigten, Jesu Anteil an der Gottheit zu beschreiben und sich deutlich zu machen, warum sie ihm ihren Glauben und ihre Anbetung darzubringen haben. Diese theologische Arbeit entsprach zugleich der griechischen Denkrichtung, die schlecht ver-

stand, was Geschichte und Tat bedeuten. Auch die den Griechen überlieferte Trennung der Religion von der Moral widerstand der kräftigen Ausbildung der Kreuzeslehre. Sie erwarteten deshalb vom Christus nur die Belehrung über Gottes Wesen und die Vergebung für die in der heidnischen Zeit entstandene Schuld, während die Christenheit jetzt, nachdem sie die Erkenntnis Gottes empfangen hat und vom Heidentum befreit ist, selbst ihre sittliche Kraft betätigen und die Heiligkeit des Christenstands bewahren und vollenden soll. So trat der Tod des Christus in die Ferne als die unentbehrliche Bedingung, die das Entstehen der Christenheit ermöglicht habe, war aber nicht mehr der stets wirksame Grund des Christenstands. Nachdem aber Augustin die Aufmerksamkeit der Kirche auf die Gnade gerichtet hatte, die uns von der Sünde erlöst, werden auch die neutestamentlichen Sätze über den Tod Jesu wirksam. Doch gilt zunächst noch die erlösende Macht der Kirche als der erste und wirksamste Glaubensgrund, da die Kirche die vom Christus erworbene göttliche Hilfe gegen die Sünde den Einzelnen darreicht. Daher hat erst Anselm die Kreuzeslehre mit nachhaltiger Wirkung bestimmt und sein Gedanke trat mit einigen Umbildungen auch in das reformatorische Dogma hinein und gestaltet deshalb die christliche Frömmigkeit bis zur Gegenwart. Ermöglicht war ihm aber diese nachhaltige Wirkung auf die Kirche dadurch, dass Augustins Lehre von der Sünde und der Gnade schon längst einen tiefen Einfluss auf die Kirche besass.

Anselm nimmt die Antwort auf die Frage nach dem Zweck der Menschwerdung aus der Kreuzeslehre. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus der Sünde; die ins unermessliche Wunder emporragende Höhe der Christologie wird somit zum Massstab für das Gewicht der Sünde, für die Schwere der menschlichen Schuld. Das ist aber nicht die ganze Aussage des Neuen Testaments, nach dem Gottes Herrschaft durch den Christus kommt, die nicht nur der Sünde wegen eintritt, sondern das positive Ziel Gottes schafft, das auch dann bleibt, wenn alle Sünde abgetan ist. Der Christus macht uns zur geheiligten Gemeinde, die durch ihn für Gott gewonnen ist. Anselms Kreuzeslehre hält dagegen die Kirche beim negativen Ziel, bei der Beseitigung der Schuld und der Überwindung der Sünde, fest und leitet sie nicht ebenso

deutlich dazu an, dass sie auch den positiven Inhalt der göttlichen Gnade erkenne. Darin hat aber der Satz Anselms recht und steht mit Jesu Werk in fester Verbindung, dass das Kreuz Jesu und alles, was die Kirche in ihrem irdischen Zustand empfängt und vermag, auf der Überwindung unsrer Sündhaftigkeit beruht.

Das unerträgliche Resultat, das aus der Sünde entsteht, ist nach Anselm die Gefährdung der Ehre Gottes. Der unendlichen Schwere des Schadens muss eine unendlich grosse Gegenleistung entsprechen. Es eröffnet sich die doppelte Möglichkeit: Genugtuung oder Strafe. Durch den Menschen, der die Ehre Gottes verneint hat, muss ihre Anerkennung erfolgen und doch kann sie nicht durch ihn hergestellt werden, weil sie einen unendlichen Wert in sich haben muss. Daher wird der Gottmensch notwendig. Er hat durch sein Leiden und Sterben Gott die ihm vom Sünder genommene Ehre wieder gegeben. Nun kann Gott verzeihen und er gewährt, da die freie Aufopferung des Gottmenschen ein Verdienst ist, ihm als seinen Lohn die Straffreiheit der Seinen. Sie wird ihnen dann zuteil, wenn sie durch die Busse dem sterbenden Christus nachfolgen.

Mit dem Kreuzeswillen Jesu und der neutestamentlichen Kreuzeslehre blieben diese Sätze darin einträchtig, dass sie das Ziel des Christus aus Gottes Willen ableiten. Die Notwendigkeit des Kreuzes ergibt sich aus der Theologie, aus dem, was Gott ist. Sie erreichten auch dadurch den Anschluss an Jesu Werk, dass die Notwendigkeit des Kreuzes aus Gottes Ehre entsteht. »Ich habe dich verklärt«; das war in der Tat das Ziel des Gekreuzigten. Sein Sterben ist der Akt der Liebe, ein kultischer Akt, der Gott verherrlicht, und dies war nicht nur ein Ziel Jesu neben andern, sondern es lässt sich sein ganzer Wille von hier aus verstehen. Es ist nicht falsch, die Ehre Gottes das Ziel zu nennen, zu dessen Bewirkung Jesus starb.

Störend und gänzlich zu beseitigen ist freilich der Rationalismus Anselms, die Hypostasierung von Begriffen, deren Netz auch Gott unentrinnbar umschliessen soll. Eine Kreuzeslehre gibt es nur von der Tatsache aus, nicht ohne sie und vor ihr. Von der Methode der Begriffsbildung wird aber auch der Inhalt der Wahrnehmung deshalb berührt, weil der konstruierende Rationalismus immer die Tendenz

hat, sein Gesichtsfeld eng zu umgrenzen. Nur ein einziger Gedanke wird zugelassen, um das Kreuz Jesu zu begründen, da dadurch die Festigkeit des Schlusses zu wachsen scheint. Indem Anselm den Willen Gottes und Jesu nur auf Gottes Ehre richtet, wehrt seine Lehre den Schein nicht ab, die Hingabe Jesu in den Tod sei ein Akt der Selbstverteidigung Gottes. Wenn dagegen Jesus von der Verherrlichung des Vaters sprach, so sah er dabei auf das, was Gott für uns in unsrer Anbetung und Wahrnehmung wird. Das führte am Schluss der Theorie zu einer wesentlichen Verkürzung des Neuen Testaments. Denn bei Anselm fallen das auf Gott gerichtete und das uns zugewendete Handeln Jesu auseinander. An unsrer Statt stellt Christus sterbend Gottes Ehre her und erwirbt uns dadurch die Möglichkeit der Straffreiheit, mehr nicht. Anselm sah nicht, dass die Verherrlichung Gottes und die Begnadung des Menschen für Jesus dasselbe Ziel sind, weil Gott sein Königtum durch seine Gerechtigkeit und Liebe am Menschen offenbart. Darum entsteht bei Anselm am Kreuz Jesu kein Glaube, nur Busse, zwar gläubige Busse, weil sie auf der Erkenntnis beruht, dass sie wegen der von Jesus für uns geleisteten Genugtuung ihr Ziel erreichen kann, aber nur Busse, die in der gegen die Sünde gerichteten Arbeit die Heilsbedingung sieht. So spricht der Mönch, der fromme, der christliche Mönch, aber eben der Mönch, der seinen Beruf nur in der Büssung der Sünde erkennt.

An dieser Stelle überschritt auch die reformatorische Lehre die Schranke der Sätze Anselms noch nicht. Sie besserte zwar seinen Gedanken dadurch, dass sie nach der Anleitung des Paulus die Notwendigkeit des Todes Jesu auf das göttliche Gesetz begründete. Der Bruch des Gesetzes erfordert die Strafe, die Christus stellvertretend für uns erlitt. Damit erhielt das Sterben Jesu in dem an der Menschheit geschehenden göttlichen Wirken seinen Grund. Denn das Gesetz ist uns gegeben und wir haben es gegen uns, so dass die Aufhebung seines Urteils eine uns erwiesene Wohltat, also unsre Berufung zum Glauben ist. Ganz war die neutestamentliche Kreuzeslehre auch damit noch nicht erreicht, weil uns Jesu Tod auch nach diesen Sätzen nur die Möglichkeit des Heils verschaffen soll, während bei Jesus und seinen Boten seine Hingabe in den Tod derjenige Erweis der göttlichen Gnade ist, durch den uns das Heil

bereitet ist, weil durch ihn Gottes Versöhnen uns mit ihm vereint.¹⁹⁴

Zur Kreuzeslehre gehört auch die Beschreibung des Berufs Jesu durch die drei Ämter, die zusammen seine Herrlichkeit ausmachen. Im Anschluss an die alttestamentliche Bezeugung Gottes beschreibt dieser Lehrsatz das Ziel Jesu so, dass er alles, was früher getrennt blieb, geeint zu vollziehen habe, so dass die dort unfertig bleibenden Funktionen von ihm vollkommen ausgeübt werden. Er ist deshalb der Spender des göttlichen Worts als Prophet und zugleich der Spender der Vergebung auf Grund des Opfers als Priester und weiter der Verwalter der göttlichen Macht zur Begründung und Vollendung der Gemeinde als der König.

Die Dreiheit der Ämter kann die Einheit im Willen und Werk Jesu verdunkeln. Jedenfalls sind sie nicht als eine Reihenfolge zu beschreiben, so dass das eine erst nach dem andern einträte. Jesu Wort hat stets die königliche Macht bei sich; er sagt, was geschieht, und weil er es sagt, geschieht es. Sein priesterliches Handeln macht ihn nicht nur zum Vertreter der Gemeinde vor Gott, während er durch sein Wort und Regiment Gott vor uns verträte, sondern die Kreuzestat ist ebenfalls mit wirksamer Macht ein Offenbarungsakt, der Gottes Stellung zu uns enthüllt. Das königliche Amt wird herabgesetzt, wenn es neben andere Funktionen gestellt wird, so dass Jesus neben ihm noch andre mit dem königlichen Werk koordinierte Aufgaben zu erfüllen hätte. Sein königliches Wirken ist das Eine und Ganze, was ihm gegeben ist, das, wodurch er zum Schöpfer und Vollender der Gemeinde wird. Freilich kann man, damit uns der Christusgedanke verständlich bleibe, ihn dadurch verdeutlichen, dass sich aus dem Königtum alle Ämter ableiten, weil durch den König alle Funktionen der Gemeinde begründet werden. Dazu gehört das Lehramt, das ihr das göttliche Wort gibt, das Priesteramt, das ihr die Versöhnung mit Gott verschafft, das Richteramt, das Gottes Gesetz für sie und gegen sie zum Vollzug bringt. Doch ist bei allen diesen Einteilungen des Werkes Jesu darauf zu achten, dass die Vollständigkeit der Gnade, die ihn sendet und die er uns verleiht, nicht in einzelne Stücke zerlegt werde. Die Gnade, die Jesus zum Kreuz führte, hat das Ganze in sich,

was er sollte und wollte; sie ist die Offenbarung Gottes und verleiht uns das Heil, nicht ein vereinzeltes göttliches Geschenk.

82.

Die Auferstehung Jesu.

Die Annahme des Kreuzes wurde Jesus dadurch möglich, dass er Gott als den Geber des Lebens aus dem Tod heraus erfasste. Er floh nicht, als er in den Tod ging, ins Jenseits, weil er im Diesseits unterlag, rettete sich nicht zu Gottes Thron, weil er in der Welt nichts ausrichtete, sondern hielt im Sterben sein Amt fest. Das war nur dadurch möglich, dass er hinter dem Sterben Leben, Wirksamkeit und Herrlichkeit sah, und er hat es nach seinem Tod seinen Jüngern durch die ihnen aufs neue gewährte Gemeinschaft erwiesen, dass er nun als der Besitzer des ewigen Lebens an der Menschheit sein Werk vollende.

Unter dem Einfluss der Griechen, die in Erkenntnissen die göttliche Gabe sahen, findet die religiöse Tradition die Bedeutung der Auferstehung darin, dass sie die Wahrheit der Aussage Jesu beweise. Die erste Frage ist aber nicht, was wir durch die Auferstehung Jesu lernen, sondern was durch sie geschehen sei, und diese findet ihre Antwort dadurch, dass der Christus durch sie wieder entsteht. Er wird nicht nur durch den Tod hindurch erhalten, sondern in eine erhöhte Weise des Lebens und Wirkens versetzt sowohl in seinem Verhältnis zu Gott als zur Welt.¹⁹⁵

Der Satz: die Wiederbelebung und Erhöhung Jesu verbürge die Wahrheit seiner Sendung, nimmt richtig wahr, dass seine Arbeit durch seinen Tod zunächst beendet war, so dass seine Sendung einer Erneuerung bedurfte, damit sie glaubhaft bleibe. Der Satz wird aber zu einer dunkeln Abstraktion, wenn er der Gewissheit über die Sendung Jesu einen selbständigen Wert verleiht, auch wenn er selbst nicht mehr lebte, und die Christologie als ausreichend betrachtet, um uns an unser Ziel zu bringen, auch wenn es keinen Christus gäbe. Was durch die Auferstehung entstanden ist, ist das, dass Gott der Welt den Christus wiedergab, nun als den, der den Tod hinter sich hat und sein Werk in Gottes Macht herstellt.

Dieselbe Kritik trifft den Satz: die Auferstehung Jesu

beweise die versöhnende Wirkung seines Todes und verbürge, dass Gott sein Opfer für uns angenommen habe und sein stellvertretendes Leiden für uns gültig sei. Denn auch dieser Satz neigt sich zu einer bloss deklaratorischen Fassung der Vergebung hinüber, als müsste uns bloss das Wissen verschafft werden, dass Gott uns gnädig sei. Freilich erlebten die Jünger durch die Osterereignisse unmittelbar die erfolgreiche Macht des Versöhnens Jesu. Dadurch, dass er mit verklärtem Leben wieder zu ihnen tritt und seine Gemeinschaft mit ihnen erneuert und befestigt, so dass sie es erfahren, dass sie mit dem Christus verbunden sind, nun mit dem, der das ewige Leben hat, ist ihre Sünde verziehen und folgenlos gemacht, sowohl die, die aus ihrer menschlichen Art entstand, als die, die sie in ihrem Verhältnis zu Jesus begangen haben eben jetzt noch, als sie glaubenslos bei seinem Kreuz und seinem Grab standen. Der Christus kommt nicht zu ihnen als der Vergelter ihrer Sünde, sondern als der, der sie zu sich beruft und alles beseitigt, was sie von Gott trennt. Aber das ist nicht nur ein Beweis für das ihnen gewährte Verzeihen, nicht nur eine Demonstration für die rechtfertigende Macht seines Bluts, sondern ist gewährtes Vergeben, nicht Bericht über die Gnade, sondern betätigte Gnade und dies gilt nicht nur vom Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern, sondern von seinem Verhältnis zur Menschheit im Ganzen; denn er kam zu den Jüngern, damit sie seine Boten an die Welt seien, und dehnt seine Gemeinschaft auf seine ganze Gemeinde aus.

Damit war die Verheissung Jesu, die uns das ewige Leben verspricht, bestätigt. Aber auch dieser Gedanke kann irreligiös werden, wenn er vom umfassenden Ziel der Sendung Jesu losgerissen wird. Es kommt dem Neuen Testament nicht nur auf die Verlängerung unsres Daseins an, und sei es auch zur Endlosigkeit, sondern auf den Inhalt desselben, auf die Begründung eines Lebens, das darum ewig ist, weil es Gottes Werk ist und uns mit ihm vereint. Durch die Ostergeschichte wird Jesus nicht als der Besitzer einer abstrakten Unsterblichkeit erwiesen, sondern als der Christus ersteht er wieder, mit seinem Amt und für dasselbe, mit einer ewigen Funktion. Dass das Haupt der Gemeinde die Herrlichkeit des ewigen Lebens hat, das ist im Osterwort der primäre Satz, aus dem sich freilich auch für uns die Be-

freierung von den zeitlichen und irdischen Zielen und die Gewissheit des ewigen Lebens ergibt. Aber nicht getrennt von seinem Grund, sondern nur zusammen mit seinem Grund bekommt die Abwendung vom irdischen Zustand und das Verlangen nach dem ewigen Leben Wahrheit und wird ein erreichbares Ziel.

Die irdische Arbeit Jesu wird durch seine Auferstehung nicht entwertet, nicht einmal unter das Neue, das jetzt entsteht, herabgesetzt. Es findet keine Beseitigung des Todes Jesu statt, als könnte nun seine Kreuzigung vergessen werden; sie behält das volle Gewicht der vollendeten Tat. Die Judenschaft hat ihn verworfen und ihr Urteil bleibt in Geltung; der Auferstandene bekennt sich zu seinen Jüngern und gibt seiner Gemeinschaft mit ihnen die Unzerstörbarkeit. Ebensowenig wird das Wort Jesu, durch das er bisher Israel berief, bei Seite getan, etwa zu Gunsten dessen, was er jetzt als der Auferstandene geoffenbart habe. An der Auferstehung wird zwar sichtbar, dass das Resultat der irdischen Arbeit Jesu ins Jenseits hinüberreicht; aber eben dadurch wird seine menschliche Arbeit und Geschichte für uns zum Grund und Inhalt der Religion. Es entsteht keine Beziehung zum Auferstandenen auf andre Weise als durch die Kenntnis seiner irdischen Arbeit. Auf diese bezieht sich der Glaube und Gehorsam der Seinen und der Fortgang der göttlichen Regierung geschieht durch seine Boten, die sein auf der Erde geredetes Wort hörten und sein hier vollbrachtes Werk bezeugen.

Darum bleiben auch alle Fragen abgewiesen, die das schöpferische Wirken Gottes, das in der Wiederbelebung Jesu geschah, zu ergründen suchen. Das apostolische Wort enthält keine Beschreibung der Auferstehung und der durch sie entstandenen Leiblichkeit Jesu. Die Angaben über den Leib Jesu betonen einmal die Identität und Erkennbarkeit seiner Person auch nach ihrem leiblichen Bestand, sodann seine Erhebung über die uns gesetzten Bedingungen der Existenz namentlich im Verhältnis zum Raum. Die Deutung der Vorgänge als Vision entstellt sie tief. Die Tatsache, dass den Jüngern die Wahrnehmung Jesu ebenso als gegeben und von ihren eigenen seelischen Prozessen unabhängig wie jede andere Wahrnehmung erschien, ist für den Bestand des Christentums fundamental. Nicht die Jünger

bewirkten durch ihr Verhalten den Verkehr mit dem Christus; er trat zu ihnen und ging von ihnen weg, wann und weil er wollte. Hätten die Jünger ihre Begegnung mit dem Auf-erstandenen als Vision empfunden, so wäre dadurch die Abwendung von der Natur und der Geschichte vollzogen gewesen. Dagegen wurde durch diejenige Gestalt der Osterereignisse, die uns der Bericht der Jünger tatsächlich vorführt, die Geschichte bekräftigt, nicht vernichtet. Der Christus macht sich vor den Jüngern offenbar, nicht nur in ihnen. Deshalb wird ihre Beziehung zu ihm Glaube, Anschluss an den, der ein eigenes Leben hat und sie regiert.

Der Versuch, das neue Leben, das Jesus gewährt worden ist, vom Leib abzusondern und dennoch die Osterereignisse nicht auf die erregte Phantasie der Jünger zurückzuführen, sondern sie als die Tat des Christus zu beschreiben, der sich ihnen durch diese Vorgänge als den Lebenden erwiesen habe, stützt sich auf das, was wir beim Ausgang unsres Lebens vor Augen haben, wo unser Leib aufgelöst wird und in den übrigen Naturprozess zurückkehrt. Darum stellt sich die Erneuerung des Leibes Jesu als ein singulärer Vorgang dar, der durch einen schöpferischen Akt Gottes entsteht. Da er in die natürliche Sphäre eingreift, kommt er mit dem Wunsch in Konflikt, das Jenseits möchte die Welt der Geister bleiben, nicht aber auch seinerseits mit einer Leiblichkeit belastet sein, die irgendwie aus unsrer gegenwärtigen Natur entnommen wäre. Wenn aber die Erscheinung des Christus wirklich als objektiv gedacht wird, d. h. wenn sie vom Christus selbst ausgeht und ihn offenbart, dann sind wir auch dadurch vor das Wunder gestellt, da es sonst keine Fortführung eines auf der Erde begonnenen Werks und Amts vom Jenseits her gibt, und können nun keine Grenzen mehr angeben, wie weit sich das göttliche Schaffen erstreckt haben könne. Die Aussage der Jünger über die Auferstehung Jesu bezeugt die positive Beziehung Gottes zur Natur und dieser Satz entspricht der Weise, wie der Naturprozess mit unsrem geistigen Leben vereinigt ist. In welchem Zusammenhang unser eigener Leib zu unsrer Forterhaltung steht, darüber wissen wir nichts und selbst, wenn wir wüssten, dass hier keine Beziehung besteht, so wäre damit nicht festgestellt, dass derse be Riss zwischen dem Innenleben und dem Leib auch Jesus traf.

83.

Jesu Sündlosigkeit.

Die Voraussetzung dafür, dass Jesus seinen Tod und seine Auferstehung zur Versöhnung der Welt vollbringen konnte, schuf er dadurch, dass er sich in seinem irdischen Leben über der Sünde gehalten hat. Als Versöhner kann nur der Gerechte handeln. Indem Jesus das Kreuz zur Vergebung der menschlichen Sünde trug, bezeugt und offenbart er die Reinheit seines Willens. Der, der für andre als Versöhner wirksam wird, sieht in sich selbst nichts, was ihn mit Gott entzweit, und bedarf nicht für sich sein Vergeben.

Dieselbe Gestalt seines inneren Lebens zeigt sich darin, dass er sich die richterliche Funktion zueignet. Er weiss sich als den, der die Sünde durch sein Gericht aus der Menschheit ausscheidet. Indem er wie der Hirte seine Schafe von den Böcken zu trennen unternimmt, hat er sich selber von den Sündern geschieden.

Er weiss sich als den Sohn und setzt damit den ganzen Inhalt seines Lebens in Beziehung zu Gott als von ihm gewirkt und von ihm empfangen. Täte er dies als der Sündhafte, so bewiese dies ein verdunkeltes Gottesbewusstsein. Dieses hat aber bei Jesus nach der ethischen Seite hin die volle Klarheit. Er sieht Gott geschieden von allem Bösen und in der vollständigen Gegnerschaft gegen dasselbe, woraus sich für ihn das Richteramt, das Busswort und das Versöhneramt ergeben. Dennoch setzt er den Namen Gottes zu allem, was als sein Wille in ihm lebt.

Er weiss sich demgemäss als den, der gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen. Er verschafft sich aber sein sittliches Kraftgefühl nicht durch die Entleerung des Gesetzes, sondern gibt ihm die innerlichste Gestalt, in der es jede Regung des Hasses trifft, und in dieser Grösse, die es gegen alle Verkrümmungen schützt und von jeder gebrochenen Formel befreit, bejaht er es als ihm zur Erfüllung gegeben. Darin erscheint die Reinheit seines unverletzten Gewissens.

Indem er deshalb an die ganze Gemeinde, sowohl an ihre Gerechten als an ihre Gefallenen, das Busswort richtet, scheidet er beständig sich selbst von denen, die er zur Umkehr beruft. Keiner der beiden Söhne des Vaters, weder der, der vom Vater wich und reuig zu ihm zurückkehrte,

noch der, der beim Vater blieb und mit ihm haderte, ist sein Bild, sondern er handelt mit beiden so, wie es der Vater tut. Er tritt vor die, die Gott versagen, was Gottes ist, nicht selbst als des Raubes schuldig, nicht selbst als im Aufruhr gegen ihn. Die andern werden jetzt geladen zur Freude des Festmahls in der Gemeinschaft mit Gott; er hat sie.¹⁹⁶

In jedem Wort und jeder Handlung Jesu erscheint somit die Grösse eines unverletzten, guten Willens.

Da wir durch das Fleisch und die Welt die Sünde so bekommen, dass sie für uns natürlich ist, liegt uns der Schluss nahe, dass sein Anteil an der menschlichen Art auch ihn an der Sünde beteiligt habe. Denn darin, dass er nicht von unsrer Art getrennt und mit einer uns fremden Natur ausgestattet wird, besteht eine unentbehrliche Voraussetzung seines ganzen Werks. Das Werk Jesu bekam dadurch seine Grösse, dass er im selben Fleisch, das für uns mit naturhaftem Zwang ein verdunkeltes Gottesbewusstsein und ein egoistisch entstelltes Selbstbewusstsein und ein zum Hass entartetes Verhalten gegen die andern bewirkt, als der Sohn im Gehorsam Gottes und im Frieden mit ihm und der Welt gelebt hat. Sein Wort und Werk macht aber sichtbar, dass er das, was durch das Fleisch und die Welt in ihm entstände, wenn er ihnen gehorchte, von sich abgewehrt hat. Das setzt freilich eine andere Verbundenheit mit Gott voraus als die, die wir besitzen. Jesus hat aber diejenige Verschiedenheit von uns, die zur Reinheit seines Willens notwendig ist, nachdrücklich durch den Sohnesnamen von sich ausgesagt.

Das können wir aber nicht als die Zerstörung der Menschlichkeit beklagen. Denn diese tritt gerade dadurch ein, dass die Welt ihr Bild uns einpflanzt und das Fleisch seine Wirkungen in uns erzeugt. Den reinen Willen für menschlich zu halten, dazu sind wir genötigt, solange wir den schlechten Willen mit einer vollständigen Verwerfung abweisen. Wer dagegen auf diese verzichten kann, für den ist mit dem Urteil Sünde auch die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu sinnlos geworden.

Die Vorstellung Idealmensch hat zur Missachtung der Reinheit Jesu geführt, weil Jesus das mit dieser Formel beschriebene Ziel nicht begehrte und nicht ein abstraktes

Menschenbild herzustellen versuchte, sondern den Platz einnahm, den ihm die Geschichte bereitete und der ihn individualisiert. Es lässt sich darum nicht sagen, Jesu Wille sei der Inbegriff jedes Willens, der in der menschlichen Geschichte hervortreten kann und soll, und sein Vermögen die Ansammlung jeder überhaupt denkbaren Tüchtigkeit. Aber nur Schwärmerei, die mit Abstraktionen spielt, sucht unsre Sünde in unsrer individuellen Begrenzung, in unsrem Eingehen in ein Hier und ein Jetzt, durch das wir unser Ziel so empfangen, dass wir für dasselbe unser ganzes Vermögen brauchen, und hofft, wir würden durch die Verwandlung des Bestimmten in das Unbestimmte vollkommen. Da die Bestimmtheit, die unsren Lebensakt gestaltet, das von Gott uns auferlegte Gesetz ist, so sündigen wir nicht durch seine Erfüllung, sondern dadurch, dass wir uns ihm entziehen. Im Streit der Urteile, desjenigen, das unsre Endlichkeit, die konkrete Bestimmtheit des einzelnen Ichs, als unsre Sünde beklagt, und desjenigen Jesu, das sich gegen den boshaften Willen wendet, hat Jesu Urteil die Übereinstimmung mit der uns gegebenen Lebensgestalt für sich.

Auch ein religiöses Motiv bringt oft den Wunsch hervor, bei Jesus Sünde zu finden; wird nicht der Wert seines Beispiels durch seine Reinheit geschwächt? Wenn er unsren schlechten Willen nicht teile, sei er von uns so verschieden, dass sein Beispiel nicht mehr als ein Motiv für unsren guten Willen zu verwenden sei. Diese Einrede lehnt den Christusgedanken ab; denn wenn die Brauchbarkeit Jesu als Beispiel das Mass ergibt, nach dem er beurteilt wird, so ist er auf die lehrende Funktion beschränkt, nur dass die Unterweisung nicht bloss durch sein Wort, sondern auch durch sein Verhalten erfolgt. Die Herstellung des guten Willens wird damit uns zugeteilt, die wir uns nach seinem Beispiel bilden. Der Anspruch, den Jesus an uns stellt, ist damit abgewiesen; denn sein Gebot lautet nicht: braucht mich als Beispiel, sondern glaubt an mich. Diese Betrachtung ist ein Kompromiss, durch den die rationale Theologie die Ablehnung des Christus mit der Macht der religiösen Tradition ausgleichen wollte: Jesus sei zwar nicht der Christus, aber ein ergreifendes Beispiel oder Symbol der Tugend und Frömmigkeit. Solche Kompromisse haben immer nur eine vergängliche Bedeutung. Wenn der Grundwille Jesu, mit dem er

sich als den Sohn des Vaters und den Herrn der Menschheit bezeugt, als Einbildung gestrichen wird, so ist er nicht mehr als unser Vorbild brauchbar.!

Richtig ist an diesem Gedanken, dass in der Berufung zu ihm auch die Verheissung der Gleichgestaltung mit ihm enthalten ist, die sich nicht durch eine bloss naturhafte Verwandlung unserer Seele erfüllt, sondern unser personhaftes, freies Verhalten bestimmt und dadurch geschieht, dass wir für unser Handeln bei Jesus die Regel finden und unsre Wahl nach seinem Bild ordnen. Aber diese Benützung Jesu als des uns leitenden Vorbilds ist der zweite Vorgang und wird uns durch das ermöglicht, was er für uns tat und wir von ihm empfangen. Darum war das Verhalten Jesu nicht von der Erwägung abhängig, wie er uns als Beispiel nützlich sei, sondern wie er für uns zum Spender der Gnade werde. Für jenes könnte es vorteilhaft sein, wenn er uns an sich selber zeigte, wie er mit der Verdorbenheit seines Willens kämpfte und ihn reuig richtete und überwand; für dieses Amt dagegen ist die Sündlosigkeit die unentbehrliche Voraussetzung.

Der Kampf, durch den auch Jesus die Bildung und Bewahrung des reinen Willens erreichte, setzt nicht Sündhaftigkeit voraus, da die Notwendigkeit der Wahl und des Kampfs, der sich zur schweren Anstrengung steigern kann, nicht einzig durch die Gegenwart einer schlechten Sucht, sondern schon durch die Mannigfaltigkeit der in uns vorhandenen Begehungen entsteht, über die zu herrschen uns die Macht und die Pflicht gegeben ist.¹⁹⁷ Für den Reinen entsteht die Versuchung nicht schon dadurch, dass ihm ein verwerfliches Willensbild von den andern vorgehalten wird. Jesus hatte freilich an seiner Umgebung beständig die verdorbenen Bewegungen des Willens vor Augen, gegen die er sich zu verschliessen hatte; sein reiner Wille wird aber auch darin sichtbar, daß das, was seine Jünger als seine Versuchung beschreiben, nicht schon im Verkehr mit den Menschen entsteht. Ihr verdorbenes Begehren lockt ihn nicht. Er kann den im Tempel betenden Pharisäer darstellen, ohne dass er selbst dem Reiz erliegt, sich pharisäisch über den Pharisäer zu erheben, wie es jener über den Zöllner tat. Die Furcht seiner Jünger vor dem Leiden, die sich den Christus nicht ohne die egoistische Begehrung denken können, die

durch Gottes Macht vor dem Leiden geschützt bleiben will, verwickelt ihn nicht in einen Kampf; dafür hat er nur die Abweisung. Ihre Glaubenslosigkeit versenkt nicht auch ihn in den Zweifel; er antwortet ihr mit der unbedingten Verheissung für den Glauben.¹⁹⁸ Dagegen entsteht der Kampf in ihm dann, wenn ein Verlangen, das im menschlichen Wesen begründet und an sich rein ist, dem göttlichen Willen im Gehorsam aufgeopfert werden muss. So haben wir ihn vor der Verhaftung mit dem doppelten Willen vor uns, mit dem, der das Leiden als Übel ablehnt, und mit dem, der den göttlichen Willen in sich aufnimmt und mit ihm geeinigt bleibt. Jener ist nichts Sündliches, sondern durch die Natur begründet, so dass sein Fehlen einen sittlichen Defekt ergäbe, die Abstumpfung gegen das Leiden, die Verhüllung des Bewusstseins vor der schweren Wirklichkeit durch eine künstlich bewirkte Apathie. Daraus entsteht die Notwendigkeit der Wahl und, weil der untere Wille unausrottbar ist, des Kampfs, der Selbstverleugnung und Selbstbeherrschung. Er hat seinen Willen der göttlichen Leitung zu untergeben und dies hat er getan und dazu gebetet und dadurch, dass er auch in jenem Moment seinen Willen unverhüllt Gott zeigen und seinen Kampf in Gottes Gegenwart führen konnte ohne Scham und ohne die Bitte um Vergebung, seine Reinheit bewährt. Da Jesus den Verschluss seines Willens gegen das Böse durch die Überwindung der Versuchung erreicht und in seiner Reinheit die unentbehrliche Ausrüstung für sein versöhnendes Handeln hat, so gehört sein Sieg in der Versuchung zu seinem Amt. Dadurch, dass er ohne Sünde versucht wird, macht er sich zum Versöhner und Mittler der göttlichen Gnade für uns. Seine Abwehr der Versuchung ist seine Gerechtigkeit, ohne die es keine Versöhnung gibt, weil ohne sie das Verzeihen zum Bruch des göttlichen Willens wird.

Oft wird die selbstlose Demut Jesu zur Widerlegung seiner Aussage, dass er Gottes Willen tue, benützt. Er hat jede Bewunderung, auch die seiner moralischen Grösse, von sich abgewehrt und wollte nicht als der Gute verehrt sein. Einzig Gott ist gut.¹⁹⁹ Er tritt darum, weil er gerecht ist, nicht von den Sündern weg, sondern stellt sich in ihre Mitte, indem er die Taufpredigt des Johannes als Gottes Wort ehrt und sich zu denen hält, die sich durch die Reue für Gottes

Herrschaft bereit machen, wie er sich auch nicht von denen trennte, die dem Tod verfallen sind, sondern unter sie, selbst ein Sterbender, getreten ist. Die Deutung der Demut Jesu aus seinem Schuldbewusstsein bekommt aber ihre einleuchtende Einfachheit nur dadurch, dass sie denjenigen Willen zur Deutung seines Verhaltens benützt, den wir an uns selber kennen. Wir mit unserer egoistischen Sucht kennen nur denjenigen Verzicht auf unsren eigenen Willen, der uns durch unsre inwendige Not aufgezwungen wird, nicht die willige, freie Beugung vor Gott, dessen Güte uns von uns selbst befreit und uns dadurch auch mit den andern zum Mitleiden und Mittragen verbindet. Uns erscheint deshalb die Hoffart der unbeschränkten Selbstbehauptung als die erwünschte Willensgestalt, wenn uns nicht der Zwang des bösen Gewissens an ihr hindert. Es gibt aber noch eine andere Demut als die der Reue, nämlich die der Liebe. Auch sie macht selbstlos, weil sie uns auf die sehen und für die leben macht, die wir lieben. Hätten wir Hoffart an Jesus vor uns, so könnten wir nie von seinem reinen Willen sprechen. Der reine Wille des Sohns besteht darin, dass er für die Ehre des Vaters einsteht, und dies tat Jesus dann, als er sich weigerte, neben dem klaren und gewissen Gebot Gottes einen eigenen Weg in das ewige Leben zu zeigen und ein gutes Werk zu nennen, das Gott nicht geboten habe. Ebenso besteht im Verhältnis zu den Menschen der reine Wille darin, dass der Gerechte sich unter den Sünder stellt und ihn aufrichtet, nicht darin, dass er seine Grösse geniesst und die andern erniedrigt.

Es wird auch am Verzicht Jesu auf die eigene Grösse jederzeit offenbar, dass sie einen positiven Grund hat, die Gewissheit Gottes und seiner Herrlichkeit, nicht einen negativen, die Verurteilung des eigenen Willens, weil er der Sünde verfallen sei. Denn mit den Worten, die seine Demut aussprechen, sind die unmittelbar vereint, die seine Hoheit kundtun. Er tritt dazu in die Reihe derer, die die Taufe begehren, damit er den Bussruf an sie richten kann. Er weist den ihn Verehrenden von sich weg zu Gott allein hin und beruft ihn gleichzeitig in seine Nachfolge, in der er finden wird, was ihm fehlt, Vollkommenheit, Entschiedenheit für Gott, jenes gute Werk, nach dem er fragt. Er bezeugt sich als den Demüthigen und begründet darauf seinen

Anspruch an die Herrschaft. Er stellt sich zu denen, denen Gott den Tod auflegt, damit er sie versöhne. Das ist nicht die Demut des seiner Schuld Bewussten, sondern die Demut dessen, der aus Gott und für Gott lebt.

Da die abwehrende Betätigung des Willens, durch die wir uns den versuchlichen Reizungen widersetzen, nur dann gelingen kann, wenn unser positives Verlangen die Normalität besitzt, so muss sich die Sündlosigkeit Jesu darin bewähren, dass seine Liebe vollendet ist. An seiner Liebe wird sichtbar, dass sie alle Hemmungen, die sie bei uns schwächen, überwunden hat. Unserer Liebe bereitet die Notwendigkeit, die Verwerflichkeit des Bösen festzuhalten, beständig schwere Erschütterungen. Wir sollen die Sünde des Menschen ablehnen und ihn dennoch schätzen, ihm helfen, aber nicht zum Sündigen. Jesus besitzt dagegen die Verschlussenheit gegen die Sünde und die Verbundenheit mit dem Sünder in eintächtiger Vollständigkeit und kann richten, ohne zu schänden, den Gefallenen aufrichten, ohne die Sünde zu pflegen. Daher sind bei ihm die Wahrheit und die Liebe miteinander nicht im Streit. Seine Liebe hat die Lüge und Fiktion nicht nötig, wie seine Wahrhaftigkeit nicht zur Härte wird. Darum gab er seinen Jüngern die Gemeinschaft, die der Heuchelei nicht bedarf.

Für uns trennt sich oft die Fürsorge für die leiblichen Bedürfnisse und die für das inwendige Leben des Menschen. Jesu Liebe sorgt für beides. Sein Lob gehört dem Samariter, der für den Verwundeten sorgt, und empfindet den Zustand eines Aussätzigen als Not, der er gern abhilft, doch nicht so, dass sich seine Liebe in solcher Arbeit erschöpfte. Vielmehr hat er, obwohl er dem, der ihm nachfolgen will, nichts versprechen kann, weil er nichts besitzt, dennoch die Macht, ihm das Höchste zu geben, das Leben aus Gott.

Unserer Liebe bereitet es oft schwere Not, die Fürsorge für die andern mit der Rücksicht zu vereinigen, die wir uns selber schulden. Jesus hat für sein eigenes Leben einen schlechthin wertvollen Inhalt, ein Amt, das er nicht preisgeben kann, ein Ziel, das ihn in die gespannteste Arbeit versetzt. Damit wird ihm jedoch das Leben der andern nicht gleichgültig, sondern er setzt das seinige für sie ein, erniedrigt sich zu ihren Gunsten und kann für sie sterben. Nach derselben Regel ordnet er den Willen der Jünger; sie

erhalten die höchste Wichtigkeit, gewinnen für ihr Leben einen absoluten Inhalt und werden doch von sich selber durch ihn frei gemacht, so dass sie fähig und willig sind, ihr Leben, so kostbar es ist, für die Brüder und die Feinde zu lassen und ihre Arbeit, die ihnen selbst den höchsten Gewinn bereitet, in den für die andern sorgenden Dienst zu verwandeln.

Uns macht es immer wieder ernste Schwierigkeiten, wie wir die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen vereinigen. Jesus gab Gott seinen ganzen Willen und hat an der Liebe zu Gott sein erstes Ziel und das grosse Gebot, kommt aber dadurch nicht von den Menschen los, sondern wird durch seinen Gottesdienst mit ihnen vereint, da er die ganze Kraft seiner Liebe zu Gott zu den Nächsten wendet und Gottes gnädigen Willen für sie und an ihnen tut.

So kommt die Tatkraft der Liebe, die nach dem Grössten greift bis hinauf zur Throngemeinschaft mit dem Vater, und ihre Biegsamkeit, die im Kleinsten befriedigt ist bis hinab zu der einem Verräther umsonst erwiesenen Geduld, einheitlich und vollendet durch ihn zur Auswirkung und dererspaltung unseres Willens in die Hoffart, die sich über die andern erhebt, und in die knechtische Unfreiheit, die sich an sie ergibt, tritt in ihm eine Lebensgestalt entgegen, die zum fruchtbaren Akt vereint, was in uns zerbrochen ist und im inneren Streit sich selbst zerstört.

84.

Die Erkenntnis Jesu.

Da der Wille von der Erkenntnis sein Ziel bekommt und der gute Wille den wahren Gedanken erfordert, so bedarf Jesus, um den reinen und königlichen Willen zu haben, Erleuchtung, und da er in der Sohnschaft Gottes den Grund seiner Herrschaft hat und durch die Gottesliebe seine Menschenliebe begründet, so bedarf er ein erleuchtetes Bewusstsein von Gott. Er muss Gott kennen; nur wer ihn kennt, kann ihn lieben, weshalb die Liebe die Erkenntnis begehrt und ihre Gewährung als die von ihr erbetene Gabe schätzt. Jesus macht uns aber mit seinem Wort und seinem Kreuz eine Gewissheit Gottes sichtbar, die wir sonst in der menschlichen Geschichte nicht finden.

Ebensosehr ist es jedoch die Pflicht des Sohns, jenem Anspruch an Gott zu widersprechen, der von ihm nichts als Gedanken begehrt. Hätte uns Jesus nur Gedanken zu geben, so wäre er weder der Sohn Gottes noch der Christus. Denn die Beschränkung des religiösen Begehrens auf das Denken allein entsteht durch die selbstische Verderbnis des Willens, durch die wir zwar unsren Intellekt am höchsten Objekt, an der Erkenntnis Gottes, bereichern wollen, ihm aber nur das Bewusstsein, nicht die Person zuwenden und unsre zentrale Funktion, die Liebe, ihm entziehen. Wir finden daher bei Jesus die entschlossene Gegnerschaft gegen den theologisierenden Intellektualismus. Er ist der vollendete Antignostiker, einfach und schlicht in jedem Wort; denn er hat seinen Anspruch an die Herrschaft nicht auf die Macht seines Denkens gegründet, nicht darauf, dass er eine Lehre schaffe, die jede andere Erkenntnis übertreffe. Die Richtigkeit und Reinheit seines Denkens bewährt er dadurch, dass es vollständig von der Liebe geleitet ist und in ihrem Dienst geschieht. Daher bekommt sein Wort seine Gestalt durch das Bedürfnis der Gemeinde; ihr sagt er, was sie wissen muss. Da sie ihre Schuld kennen muss, wird sein Wort zum Bussruf, und da sie Gottes Gabe kennen muss, die ihr mit der Sendung des Christus gewährt ist, wird sein Wort zum Evangelium, zur Verkündigung der Herrschaft Gottes, die ihr die Bedingungen und Erträge seiner Gemeinschaft mit ihr nennt. Dieses Wissen brauchen seine Hörer, da ihnen mit ihm das richtige Wollen und Handeln ermöglicht ist. Daher ist das ganze Wort Jesu Selbstaussage, nichts als Christologie, nicht im Sinn der griechischen Theologen, die sich zu verdeutlichen suchten, wie Gott in ihm gegenwärtig war, sondern so, dass er seinen Hörern sagt, was er von ihnen verlange, wodurch sie ihn verlieren, was er ihnen gewähre. Er fasst sein Selbstbewusstsein ins Wort, bezeugt sich und formuliert seinen Willen. Darin besteht sowohl bei Matthäus als bei Johannes die Lehre Jesu.

Durch diese Begrenzung und Realistik empfängt sie aber eine unerschöpfliche Lichtfülle. Jesus wurde nicht von dunkeln Motiven getrieben, sondern wusste, was der Vater für ihn ist. Sein Handeln bestand daher nicht aus Experimenten mit ungewissem Ausgang. Er hat das religiöse Experiment als Versuchung Gottes verworfen und handelt auf Grund

von Gewissheiten. Deshalb bringt seine Gemeinschaft den Seinen die Erleuchtung. Das zeigt das Neue Testament in welthistorisch wirksamer Weise, die sich immer wieder erneuert, da da, wo es Gehör findet, ein neues Denken, Wissenschaft von Gott entsteht.

Ebenso deutlich nehmen wir an Jesus die Begrenzung des Bewusstseins wahr, die ein wesentliches Merkmal des menschlichen Lebens ist. Sein Wort enthält weder eine absolute Geschichtskennntnis, die das Vergangene lückenlos sähe, noch eine absolute Prophetie, die die Zukunft ohne Hülle vor sich hätte. Er hat sich mit Gewissheit als den Träger der Gnade und Macht Gottes bezeugt mit universaler Ausdehnung seines Amts auf den ganzen Weltbestand. Dass ihm aber der Verlauf der Geschichte, ihr Wie und Wann verborgen bleibt, zeigt die Differenz der auf ihn folgenden Geschichte von seiner Weissagung. Sie besitzt zwar eine grosse Macht des Vorblicks; aber so, wie wir heute das Geschehene vor Augen haben, hat es seine Weissagung auch berichtigt, nicht nur erfüllt.

Hieran ist viel Anstoss entstanden und doch wird das königliche Amt Jesu dadurch, dass ihm das Auge für das Heute gegeben war und nicht ebenso für das vergangene und zukünftige Einst, nicht geschädigt. Was der von den Griechen stammenden Tradition vorschwebte, war nur das Machtideal; der Anteil an der intellektuellen Macht Gottes soll die Hoheit des Christus begründen. Aber er kommt nicht dazu, um uns zu zeigen, wie reich und vollkommen der Intellekt Gottes sei. Mit dem Machtideal, auch mit dem intellektuellen, kommt er nie auf den Kreuzesweg. Die Sendung des Christus entstammt der göttlichen Gnade und vollführt sie und darin hat sein Wort wie seinen Grund, so auch sein Mass. Die Begrenzung des Bewusstseins bringt freilich nicht nur die Entbehrung ungezählter Erkenntnisse, sondern auch die Notwendigkeit mit sich, dass er mit den ihm gegebenen Vorstellungen seine Urteile bilden muss.²⁰⁰ So ist der Irrtum aber ein Teil der menschlichen Schwachheit, nicht auch schon ein Teil unsrer Sünde. Jesu Beruf war gegenüber der Begrenzung seines Blicks derselbe wie bei den andern Schranken, die die menschliche Art ihm und uns auferlegt. Er hat den Reiz zur Verzagttheit, die wegen der Kleinheit unsres Denkens die Tatkraft verliert und un-

dankbar das Gegebene verachtet, und den Reiz zur Überhebung, die zu wissen meint, was sie nicht weiss, und erforschen will, was sie nicht ergründen kann, durch seine Gewissheit Gottes beherrscht nach derselben Regel, nach der er die leiblichen und weltlichen Reizungen in der Kraft des Geistes sich unterwarf. Er hat die Richtigkeit und Reinheit seines Willens dadurch erwiesen, dass er bei seinem kleinen Sehfeld dennoch an der Gewissheit Gottes den Grund seines Lebens hatte, mit ihr die Grenzen seines Bewusstseins ertrug und in ihr die Kraft gewann, seine herrliche Sendung festzuhalten, obwohl er nicht durch ein allwissendes Geschichtsbild getragen war, sondern sich über die Dunkelheit hinweg, die für das menschliche Auge das Vergangene und Zukünftige bedeckt, an Gott zu halten hatte.

Wir nehmen weiter am Wort Jesu auch die Abhängigkeit wahr, in der das individuelle Denken von der Gemeinschaft steht. Er erzeugt seine Erkenntnis nicht isoliert in sich selbst, sondern empfängt sie durch die Gemeinde, so dass sein Gedanke ein Glied in der Geschichte des Denkens bildet, die sich in der Judenschaft durch ihren Verkehr mit der Völkerwelt vollzogen hat. Die Eschatologie, die ihn bewegt, ist durch die in der Gemeinde vorhandene Hoffnung bestimmt und das Weltbild, das er besitzt, stimmt mit demjenigen überein, das ihm die Gemeinde zutrug. Stossen sich nicht geschichtliche Bedingtheit und Wahrheit als ein unvereinbarer Widerspruch?²¹ Damit ist aber nur ein wesentliches Merkmal des menschlichen Lebens deutlicher in unser Bewusstsein getreten, als es früher wahrgenommen wurde, da wir erkannten, dass wir auch in unsrem inwendigen Besitz auf das Erbe angewiesen sind, das uns die Gemeinschaft zuträgt, so dass sich unsere eigene Arbeit mit der, die vor uns geschah und neben uns geschieht, in eine Gesamtleistung verflucht. Von diesem Gesetz unsrer Existenz war Jesus so wenig befreit wie von irgend einem andern Merkmal der Menschlichkeit. Dieser Zusammenhang bereitet uns freilich gleichzeitig sowohl Hilfe als Hemmung. Die Möglichkeiten der Entwicklung sind uns durch unsren geschichtlichen Ort begrenzt. Wir geniessen die positiven Werte, die in unsrer Sozietät vorhanden sind, sind aber durch sie auch gehindert und bedrückt. Allein eben an dieser seiner historischen Stelle hat jeder seinen Dienst Gottes zu tun, auch als Denker, mit

den Arbeitsmitteln, die ihm die vor ihm vorhandene Erkenntnis gewährt. Auch Jesu Beruf bestand darin, als ein Glied der jüdischen Gemeinde des ersten Jahrhunderts zu denken, nicht so, wie er an einem völlig andern historischen Ort dächte. Denn die geschichtliche Gestaltung des Denkens bringt nicht unsre Abnormität hervor, sondern durch sie geschieht Gottes Wille, der uns nicht als isolierte Wesen, sondern innerhalb der uns bestimmenden Denkgemeinschaft schafft. Versündigung entsteht hier nur dann, wenn uns die Sozietät mehr gilt als die Gewissheit Gottes, die uns als unser eigener Besitz gegeben ist. Jesus hat aber dafür den Beweis erbracht, dass er auf Gottes Seite gegen die ihn bildende und lehrende Gemeinde trat. Wird eine Wahl zwischen dem, was die Gemeinde lehrt und fordert, und dem, was ihm durch seinen Verkehr mit Gott als Gewissheit gegeben ist, von ihm verlangt, so blieb Jesus Gott treu und von der Gemeinde frei. Dafür führte er durch sein Kreuz den Beweis.

Zerfällt seine Autorität, wenn er mit einem begrenzten Bewusstsein in Abhängigkeit von seiner geschichtlichen Lage spricht? Diejenige Autorität, die nur auf die Macht begründet ist, ist freilich mit solchen Abhängigkeiten unvereinbar. Das Begehren, das Wort Jesu als Ersatz für den eigenen Denkakt zu benützen und sich mit ihm vom eigenen Urteil zu entbinden, ist als falsch erwiesen, sowie wir beim Wort Jesu seinen geschichtlichen Ort als einen es bestimmenden Faktor mit erwägen müssen. Denn wir stehen an unsrem geschichtlichen Ort und können uns wohl blind der Allwissenheit untergeben, aber nicht einem begrenzten Bewusstsein, mit dem sich das unsre nicht vollständig decken kann. Allein dieser Begriff von Autorität und Herrschaft wird nicht erst durch die Wahrnehmung der geschichtlichen Bestimmtheit der Erkenntnis Jesu widerlegt, sondern ist von ihm selbst zerstört worden, weil Jesus jenes Ideal von Macht, das der Ohnmacht der andern die eigene Grösse gegenüberstellt, verworfen hat. Seine Herrschaft und Autorität ist auf die göttliche Gnade, nicht einzig auf Gottes Macht gestellt und wird dadurch hergestellt, dass er sich für uns zum Geber und Helfer macht, nach der intellektuellen Seite dadurch, dass wir an seiner Gewissheit Gottes die unsre gewinnen, die so die unsrige sein muss, dass sie ihrerseits die uns gegebene geschichtliche Gestaltung an sich hat.

Um das Denken der Menschheit zu erwecken, zu begründen, zu füllen, dazu braucht der Christus Wahrheit, einen ihm eigenen Besitz, der den absoluten Wert der Erkenntnis hat, und dass wir sie an ihm wahrnehmen, ist eine unentbehrliche Bedingung, ohne die der Glaube an ihn nicht entstehen kann. Dafür aber, dass er die Wahrheit nicht nur hatte, sondern war und ist, hat er den Beweis erbracht in der Vollkommenheit seines Sohnesbewusstseins, aus der sich die Beleuchtung und Beurteilung unsres menschlichen Zustands und Verhaltens ergibt. Über seinen Christusnamen und über unsern glaubenden Anschluss an ihn entscheidet die Wahrnehmung, dass Gott ihn, den Menschen Jesus, so mit sich geeint hat, dass seine Verbundenheit mit Gott ihn in seinem persönlichen Leben bestimmte, und darüber ist Jesu Wort sicher und hell.

85.

Die Werke Jesu.

Die Jesus auszeichnende Gewissheit verlangt eine mit ihr parallele Macht des Wirkens. Ein Denken, das kein ihm entsprechendes Handeln neben sich hat, ist abnorm und als Phantasterei erwiesen. Entsteht es wirklich aus den realen Beziehungen, die unser Leben machen, so muss es sich durch die Macht des Wirkens bewähren. Das gilt vor allem vom Christusgedanken, mit dem Jesus der Beruf zur Tat gegeben ist, die die Menschheit von allem Ungöttlichen befreit. Das hat der Bericht der Apostel über Jesus dadurch anerkannt, dass er nicht nur Worte Jesu enthält, sondern darüber Auskunft gibt, wie er gehandelt habe.

Auch er selbst hat seinen Werken diese Bedeutung zuerkannt und sie als seinen Beweis benützt.²⁰² Diesen Wert haben sie deshalb, weil durch sie ein schöpferisches Wirken Gottes geschieht, das nicht durch den natürlichen Prozess vermittelt wird.

Ebenso wesentlich war aber für das Ziel Jesu die Ablehnung des Wunders, sowie es gefordert wird und der Glaube nur durch das Wunder begründet werden soll. Kein Machterweis kann dem Menschen die ethischen Vorgänge ersparen, durch die er sich zu Gott hinwendet. Das Königtum Gottes besteht nicht bloss in Machtübung; wer nur diese

begehrt, ist gottlos. Darum erkennt Jesus in der Klage über das Ausbleiben des Wunders die Verblendung und Hoffart des boshaften Geschlechts, das seine Sünde nicht lassen, sondern behalten will und dennoch jeden Anspruch an Gott zu stellen wagt, und beurteilt den Rat: »Hilf dir selbst, tue Zeichen« als Versuchung, die ihn aus Gottes Weg herausführe.²⁰⁸

Das Wunder ist nicht auf einen Lehrzweck zu reduzieren, so dass es nur zur Veranschaulichung von Ideen dienen soll. Wer meint, dass es nur auf diese Weise religiös bedeutsam werde, hat es gestrichen. Ebenso wenig sind die Wunder gedankenlose Handlungen, sondern sie ordnen sich dem Ziel Jesu unter. Ihre Bedeutung besteht aber gerade darin, dass sie nicht nur Gedanken oder Wünsche, sondern Taten sind, die in die Natur hinausgreifen, wodurch sein Wille die unbewegliche Kraft der Tatsächlichkeit erhält. Da sie nur Einzelnen helfen und in ihrer Vereinzelung auch nur vergängliche Ergebnisse schaffen, bleiben sie freilich hinter dem universalen Ziel Jesu zurück und erhalten dadurch einen symbolischen Wert, der über sie hinaus weist. So gnädig und mächtig, wie Gott in diesem besonderen Fall für den Christus und durch ihn handelt, wird er es auch in den grossen, für das menschliche Leben fundamentalen Anliegen tun. Das reisst aber den Willen Jesu nicht von der momentanen Not der Bittenden weg, denen er zunächst die göttliche Hilfe bringt. Denen, die das Wunder empfangen, wollte Jesus mit ihm dienen und gerade dadurch, dass es seinen Zweck in sich selbst hat, diene es zur Offenbarung der Sendung Jesu, die dem Ganzen gilt.

Er macht dadurch sichtbar, als was Gott ihm selbst gewiss und gegenwärtig ist, als der allmächtige Helfer, der für jede Not die Gabe hat. Ebenso macht er sichtbar, was seine Sendung in sich schliesst; ihm wird die für alles zureichende Hilfe gegeben und durch ihn empfängt sie der Bittende. Dadurch erhält der auf Jesus gerichtete Glaube die Vollständigkeit. Gleichzeitig übt er die beständige, treue Unterordnung unter die Natur und ebenso unter die Notwendigkeiten, die durch die menschliche Geschichte entstehen. Das Wunder Jesu ist deshalb ein reiner Gegensatz zur willkürlichen Befreiung vom natürlichen und ethischen Gesetz; denn er bleibt jeder Ordnung Gottes untertan in stetem Gehorsam, im Dienen und Leiden bis zum Tod.

Dadurch wird sein Dienen gross; es ist der Dienst dessen, der herrschen kann, die Unterwürfigkeit dessen, der im nächsten Moment furchtlos und mit Macht gebietet. Wiederum wird sein Machterweis dadurch gross; der vollzieht ihn, der sich jedem göttlichen Gesetz vollkommen unterworfen macht in Selbstlosigkeit. Wir haben in der Art, wie Jesus das Wunder tut, einen reinen Willen vor uns, reine Liebe Gottes und des Menschen, und in der sittlichen Reinheit seines Wundertuns, wie sie aus der Einigung der Erhabenheit mit der Demut entsteht, liegt die Beglaubigung dieser Erzählungen, so unerhört sie an sich selber sind.

Einheitlich bleibt der Wille Jesu trotz dieser weiten Spannung zwischen seinen Zielen deshalb, weil beide Richtungen seines Handelns aus seiner Gewissheit Gottes entstehen. Gott ist der Schöpfer der Natur und Geschichte; darum bleibt Jesus von ihrer Zerstörung geschieden und wird in seinem ganzen Verhalten durch sie bestimmt. Aber Gott ist nicht bloss der Wirker der Natur und nicht auf die Resultate beschränkt, die durch den Naturprozess aus dem Geschichtslauf entstehen, sondern er ist die vollkommene Gnade und gibt Jesus die Vollmacht, ihn als den zu offenbaren, der sich aller erbarmt und jeder Not ein Ende zu machen vermag. Darum handelt er in einer Macht, die vor den schmerzhaften Erträgen der Natur und Geschichte nicht zurückweichen muss.

Die Einrede gegen Jesu Wunder entsteht nicht von ihrer historischen Bezeugung aus, sondern aus dem Staunen über den Inhalt des Berichteten. Das zeigt sich daran, dass wir bei der Ablehnung des Wunders immer noch die Wundervorstellung für die Geschichte Jesu behalten. Er meint dann, Wunder zu tun, und seine Umgebung meint, sie zu erleben. Ein wunderfreies Evangelium gab es nie. Das Wunder hat ihm immer angehört, sei es so, dass es wirklich vollbracht wurde, sei es so, dass es nur erzählt und ohne Grund geglaubt wurde.

Die Einrede zieht ihre Kraft vor allem daraus, dass die Bezeugung der Zeichen Jesu nur durch das Wort der Apostel, nicht durch die immer sich wiederholende Tat der Kirche geschieht. Man sagt der Christenheit: wenn das Wunder Jesu glaubhaft sein soll, so vollbringt es auch jetzt. Dieses Postulat ist falsch, weil im Verkehr mit Gott Postulate keinen Platz haben, sondern lediglich Versündigung ergeben. Wenn

wir Wunder postulieren, so bewirken wir sicher, dass sich die Illusionen einstellen, die sich das wirklich Erlebte durch bunte Phantasterei verdecken.²⁰⁴ Das Postulat übersieht weiter, dass das Zeichen mit dem besonderen Auftrag zusammengehört, den die Boten Gottes haben, und nicht von ihm ablösbar ist. Dass die Kirche nicht dieselbe Vollmacht hat, Zeichen zu tun, wie Jesus, macht lediglich deutlich, dass seine Sohnschaft Gottes ein einmaliger Vorgang ist und nicht als identisch mit unsrem Glaubensstand beschrieben werden darf. Darum sind wir auch in dieser Hinsicht auf das Wort seiner Boten gestellt, weil nicht die Kirche an seine Statt tritt und ihn nie ersetzt, sondern das Christentum bleibend darin besteht und bestehen soll, dass wir unter dem Christus stehen. Sodann stellt das Wunder auch ernste ethische Ansprüche sowohl an den, der er es tut, als an die, die es empfangen. Es ist Widersinn, es da zu erwarten oder zu fordern, wo es sich nicht mit der Höhe der gesammten Lebensführung zu einer inneren Einheit verbindet. Die Demut Jesu und seine Wunder gehören zusammen. So vermochte nur der Reine zu handeln; sonst hätte er sich selbst mit dem Wunder gottlos gemacht samt denen, denen er es gab.

Der entscheidende Punkt in der Wunderfrage bleibt der, ob wir dieses Gottesbewusstsein Jesu, das Gott über die Natur hinaufhebt, als mit der Grundformation unsres eigenen Lebens übereinstimmend oder als ihr widersprechend beurteilen.²⁰⁵ Wer in sich selbst nur Naturprozesse wahrnimmt und sich auf sie reduzieren kann, muss das Wunder verneinen. Es behält für ihn das Merkmal einer Anomalie, gegen deren Anerkennung er sich billig sträubt. Wenn wir dagegen an uns selbst die Unterscheidung zwischen dem, was Natur ist, und dem, was mehr als Natur ist, vollziehen müssen, demgemäss Gott unmöglich nur als den Bewirker der Natur verstehen können, so haben wir an Jesu Gemeinschaft mit dem Vater die Bestätigung und Sicherung der uns selbst eingepflanzten Gewissheit und diese Sicherung unsres Selbstbewusstseins in einer seiner fundamentalen Aussagen wird für uns um so wertvoller, weil uns die Erhebung über das, was an uns Natur ist, durch die abnormen Vorgänge in unserem Willen erschwert ist. Sie verlocken uns bald zur Preisgabe unsres menschlichen Besitzes an die Natur, bald zur Bestreitung der Natur, wenn sie uns

unsre Begehungen versagt und unser Glück zerstört. Dazu, damit uns der natürliche Vorgang in allem, was er uns bereitet, mit Lust und Leid, mit Kraft und Schwachheit, ein Gut werde, woran wir nicht die Verwirrung unsres inneren Lebens, sondern seine Förderung gewinnen, kommen wir nur dadurch, dass wir den ganzen Naturprozess unter das göttliche Wirken stellen, und dazu hilft uns Jesus durch seine Wunder mit unvergleichlicher Kraft, weil sie uns den schöpferischen Gott in seiner allmächtigen Gnade offenbaren. Die Ergebung, zu der uns die für uns schmerzhaften Erträge des Naturprozesses berufen, hat uns Jesus durch seine Zeichen nicht abgenommen, vielmehr sie selbst geübt und uns befohlen. Er hat von uns verlangt, dass wir auf die Güter, die uns die Natur zuleitet, Leben, Glück, Ehre, verzichten können, und hat uns nicht die Verheissung gegeben, dass uns Gott durch seine Wunder diesen Verzicht erspare. Es liegt aber Jesus daran, dass unser Verzicht fromm sei, und die Resignation wird unfromm, wenn wir sie aus einem Unvermögen Gottes, das nun einmal gegen die Natur nichts ausrichten könne, oder aus der Beschränktheit seiner Liebe und Gabe ableiten. So entsteht die widerwillige Ergebung, die in der menschlichen Geschichte oft genug vorkommt. Um uns von ihr zu befreien und uns die reine Ergebung zu verschaffen, dazu hat Jesus an den ihn Bittenden in der Allmacht Gottes gehandelt und uns in Gott eine Gnade und Hilfsmacht gezeigt, der man trauen darf, auch wenn man zu darben, zu leiden und zu sterben hat. Eben das, dass wir mit ungebrochenem Vertrauen zu Gott den uns gestaltenden Naturprozess erleben, bildet das grosse Gut, das uns Jesus durch seine Wunder verschafft.

86.

Die Verleihung der Sohnschaft Gottes an Jesus.

Nicht erst im Verlauf des Lebens Jesu stellt sich seine Sohnschaft Gottes her; ihr Entstehen fällt in den Moment seines Werdens; er wird durch Gottes Schöpfungstat.

Würden wir uns vorstellen, der Christus wachse von unten nach oben in die Gottheit hinein, so ergäbe dies einen Widerspruch sowohl gegen Jesu Wort als gegen den elementaren Inhalt des Gottesgedankens. Damit machten wir Gott passiv und erhielten eine Frömmigkeit, ja Gottessohnschaft,

die ohne Gott entstände, einen Christus, der sich selbst zum Sohn Gottes ausbildete.

Im Gegensatz zu solchen Gott entehrenden Träumen sagen die Jünger Jesu, dass der Christus von seiner Geburt an eine Hervorbringung Gottes war; sie sagen dies nicht nur durch den Satz, dass er durch den heiligen Geist erzeugt sei, sondern noch nachdrücklicher durch den Satz, dass er von Ewigkeit her Gottes Eigentum war. Wenn der vorher in Gott Lebende nun Mensch wird, so ist die Zeugung, durch die er dieses wird, ein wunderbarer Akt, eine Setzung Gottes. Ohne eine Aussage, die das Entstehen des Christus unmissverständlich auf Gottes Wirken zurückführt, ist der Christusgedanke nicht möglich oder in eine irreligiöse, widerchristliche Superstition verkehrt. Im Christus sind das Amt und die Person eins; das Amt ist ihm von Gott erteilt, daher die Person von Gott gemacht. Alles, was das königliche Recht Jesu beweist, offenbart deshalb auch sein Entstehen durch Gott. Sodann fügen sich der Ausgang Jesu und sein Anfang notwendig in eine Einheit zusammen. Der Ausgang Jesu geschieht durch einen schöpferischen Akt Gottes, der ihn neu belebt. Damit wird auch sein Anfang enthüllt; auch dort geschah ein schöpferisches Wirken Gottes. Dies spricht der Satz aus, Gottes Geist habe Jesus geschaffen, und dieser hat seine gesicherte Begründung, auch abgesehen von der Frage, wie weit uns das Wunder in seiner Erzeugung als genügend bezeugt erscheint.

Die Evangelien sagen, das schöpferische Wirken Gottes habe sich in jenem Moment wunderbar ohne die Benützung natürlicher Prozesse vollzogen. Wer hier von »Parthenogenesis« redet, spricht kindisch. Nicht davon ist hier die Rede, ob das Weib unter gewissen Bedingungen die Fähigkeit habe, aus sich selbst ein Kind hervorzubringen, sondern davon, dass Gott den Christus schuf. Dies und nur dies wird durch die Jungfräulichkeit seiner Mutter offenbar. Wie überall, so besteht auch hier der Wert des Wunders darin, dass es das göttliche Wirken erkennbar macht. Das hatte nicht nur für die Eltern Jesu und für ihn selbst, sowie er heranwuchs, Wichtigkeit, da er damit das Siegel Gottes besass, das ihn auch in den festen Verbänden, in die er durch seine Geburt hineingestellt war, vor Vergewaltigung schützte, sondern bestimmt auch wirksam das Verhältnis der Kirche

zu ihm, da er ihr schon durch das Wunder in seiner Geburt als der Heilige bezeugt ist, mit dem sie sich nicht gleichzustellen hat.²⁰⁶

In der Kirche ist der Gedanke verbreitet, dass das Wunder in der Erzeugung Jesu der Reinhaltung seiner natürlichen Organisation gedient habe, im Blick auf die Erbsünde, die dadurch von ihm abgewehrt worden sei. In den Evangelien wird dieser Gesichtspunkt nicht sichtbar, da ihnen der Satz genügt, dass die Erzeugung durch den Geist Jesu Sohnschaft Gottes und seine Heiligkeit als Verbundenheit mit Gott begründe. Er ist, weil er durch einen schöpferischen Akt entstand, als die Gabe Gottes bezeichnet, die er der Welt gewährt. Dass im Wirken Gottes der Schutz gegen das Böse liegt, ist offenkundig; dagegen lässt sich nicht eine rationale Notwendigkeit konstruieren, dass Jesus nur so vor dem Schaden bewahrt werden konnte, den uns die Vererbung bringt. Daran werden wir freilich durch den evangelischen Bericht über die Geburt Jesu kräftig erinnert, dass das menschliche Wesen, wie wir es an uns haben, nicht Gottes letztes Ziel ist und nicht sein volles Wohlgefallen hat. Er schafft einen neuen Menschen sich zum Werkzeug und Sohn jenseits jener Beziehungen, in die uns die durch die Zeugung vermittelte Tradition von Kraft und Leben hineingesetzt hat.

Doketische Gedanken entstehen aus dem Bericht der Evangelien nicht. Was durch den Geist entstand, war ein wirkliches Kind. Dokerisch ist dagegen die Theorie, nach der Jesus wie alle entstand und heranwuchs, worauf sich im fertigen Menschen irgend ein Erlebnis oder ein Entschluss ereignet habe, durch den seine Sohnschaft Gottes entstanden sei; denn diese Vorstellung steht in der Gefahr, die Beziehung Jesu zu Gott als Schein zu beseitigen.

87.

Die Ewigkeit Jesu.

Jesus beschrieb Gottes Verbundenheit mit sich als vollständig, so dass sie ihm seinen persönlichen Lebensstand gab, darum auch als dauernd, nicht auf einzelne Berührungen beschränkt, sondern als stetig und unzerbrechlich. Damit ist das, was sein Ich erzeugt und sein Leben ausmacht, über die Zeit erhöht. Was aus Gott ist, ist ewig. Deshalb trug

Jesus ein Ewigkeitsbewusstsein in sich, das ihn befähigte, ein »Ich bin« zu sprechen, mit dem er sich über das Werden und Vergehen erhob. Er hatte die Gewissheit, Gottes Herrlichkeit gehabt zu haben, ehe die Welt ward.²⁰⁷

Solche Worte zeigen, da der Ewigkeitsgedanke vom Gottesgedanken nicht zu trennen ist, dass sich Jesus ganz mit dem Vater geeinigt weiss, und sie erhalten ihre Bewährung durch sein Werk, dadurch, dass er das königliche Ziel als das seine erfasst, wodurch er zum ewigen Herrn der ewigen Gemeinde wird. Auch damit sagt er, Gott sei in ihm nicht nur durch die Mitteilung von Göttlichem, das seinen Besitz bildete, so dass er einzelne Gedanken, ewige Wahrheiten, oder einzelne Entschlüsse, ewige Gesetze, von ihm empfinde, sondern Gottes wirksame Gemeinschaft bezieht Jesus auf sein Ich; sie ist das ihn selbst Formende; deshalb hat er ein ewiges Ich.

Die Abneigung gegen den Präexistenzgedanken kann für sich geltend machen, dass uns die Beschäftigung mit einem Geheimnis, das uns unfasslich bleibt, eine Last auflege, nicht nur deshalb, weil es uns bewegen kann, nach Theorien zu suchen über das, was uns doch unfasslich bleibt, wodurch die wissenschaftliche Nüchternheit verletzt wird, sondern auch deshalb, weil uns die Regelung unseres Verhaltens erschwert wird, wenn das, was für uns undenkbar bleibt, dennoch für unser Leben die bestimmende Bedeutung haben soll. Wir haben an der griechischen und lateinischen Kirche vor Augen, dass die Beschäftigung mit dem Geheimnis Jesu den Christenstand geschädigt hat, weil es ihr ganzes Interesse an sich zog. Die Kirche ist aber gegen solche Verirrungen geschützt, sowie sie ihre Lehre vom ewigen Christus mit dem Wort Jesu und seiner Boten einträchtig macht. Jesus hat durch den Sohnesnamen ausgesprochen, was er in seinem menschlichen Leben und seiner irdischen Arbeit war; ebenso richteten die Apostel auch dann, wenn sie von der Ewigkeit Jesu reden, den Glauben auf das uns erkennbare Werk Jesu und ziehen ihn nicht von ihm weg, damit er sich auf das Geheimnis gründe. Mit der ewigen Gottessohnschaft Jesu ist zwar ausgesagt, dass das, was in der Zeit war und geschah, aus der Ewigkeit stammte und das, was der irdische Christus ist, eins mit dem sei, was Gott ist. Damit wird aber das Menschliche und Zeitliche an ihm nicht herabgesetzt, als

wäre es überflüssig, nachdem wir darin die ewige Gottheit erfasst haben, oder nur von dienender und darum vergänglicher Bedeutung. Vielmehr weist das apostolische Wort darum auf den ewigen Grund des menschlichen Lebens Jesu hin, damit wir erkennen, was uns Gott mit ihm gewährt. Dadurch wird uns der in seine Geschichte eingeschlossene Reichtum sichtbar, damit wir ihr zugewendet seien, nicht aber, damit wir uns über sie erheben. Der irdische Christus kann dadurch für uns nicht bedeutungslos werden, dass er sich uns als himmlisch offenbart.

Die Entfernung der theologischen Tradition vom Neuen Testament kam dadurch zustand, dass sie den glaubenden Anschluss an Jesus mit der Beschreibung seines Wesens verwechselte, durch die uns die Einigung Gottes mit der menschlichen Natur verständlich werden soll. Dadurch setzte sie an die Stelle des Christus eine erlösende Christologie und brachte eine Denkreligion hervor, die zwar den griechischen Traditionen entsprach, dagegen vom Christentum qualitativ verschieden ist. Daraus ergaben sich auch die unsittlichen Vorgänge, die die Geschichte der Christologie entstellen; denn die Denkreligionen sind nicht gegen herrische, egoistische Tendenzen geschützt. Weil sie den Menschen mit seiner Begriffsbildung und Denkarbeit zum Bildner der Religion erheben, entzünden sie leicht einen Fanatismus, der für den Lehrsatz streitet, als handelte es sich direkt um Gott.

Der Verkehrung der Erkenntnis Jesu in eine Analyse seines Wesens, die seine göttlichen und menschlichen Beziehungen definiert, will die Formel widersprechen: die Aussage über die Gottheit Jesu sei ein Glaubensgedanke, und sie wäre geeignet, den alten Missbrauch der Christologie zu überwinden, wenn sie nicht mit den psychologischen Theorien der Kantianer vermengt würde. Da jeder Glaube die Bewegung unsres Denkens und Willens bestimmt, so gestaltet auch der von Jesus in uns bewirkte Glaube unser auf ihn gerichtetes Wahrnehmen und Urteilen, wie auch der Unglaube, durch den wir uns von ihm trennen, unsre Sehfähigkeit stört und unser Urteil über ihn verwirrt. Wenn Jesus von uns kein Glaube gewährt wird, dann erscheint uns seine Ewigkeit notwendig als eine theologische Phantasie der Apostel. Damit wir ihm die vollständige Verbundenheit mit Gott zu-

trauen, muss er uns glaubhaft geworden sein, so dass wir an ihm Gottes Wort vernehmen und Gottes Werk sehen. Nur der an ihn Glaubende kann von seiner Gottheit reden und nur er soll von ihr reden und dies dazu, damit er an ihn gläubig sei. Mit der Formel Glaubensgedanke darf sich aber nicht die Vorstellung verbinden, der Glaube sei eine frei bildende, aus sich selbst heraus produktive Kraft, so dass er nicht an die Wahrheitsregel gebunden und nicht auf das Wirkliche gerichtet bleibt, sondern sich das Recht zuspricht, festzustellen, was er wünscht. Wir können Jesus nicht mit Gottheit begaben, wenn er sie nicht durch den Vater hat. Eine von uns ihm zuerkannte Gottheit ist Phantasterei. Gottheit wird nicht anders als durch Gott.

Wir sagen, wenn wir von Jesu Ewigkeit und Gottheit sprechen, aus, wie wir unser Verhältnis zu ihm bestimmen, als was er uns gilt und wie wir ihn werten. Wir bekennen durch diesen Satz, dass wir uns unter ihn stellen mit völligem Glauben und ganzem Gehorsam, und es ist eine Verderbnis der Christologie, wenn wir sie von unsrem Willen trennen und nur zum Gegenstand unsrer Spekulation machen. Allein unser Wille besitzt nicht das Vermögen, anzuordnen, was Jesus sein müsse, wenigstens für uns. Damit unser Wille richtig sei, haben wir zu hören, was er sagt, zu sehen, was er ist und wirkt. Nur auf Grund der göttlichen Tat wird unser Verhalten fromm und Glaube; sonst ist es Aberglaube und schafft Mythologie.

Damit unsre Gedanken über den ewigen Christus mit seinem Wort einig bleiben, ist erforderlich, dass die Gottheit zur Menschheit in eine wirkende Beziehung gesetzt werde, so dass das Wirken Gottes die Menschlichkeit Jesu erzeugt und regiert. Das wird von beiden Formeln gesagt, mit denen die Apostel Gottes Beziehung zum Menschen Jesus beschreiben, sowohl dann, wenn gesagt wird, Jesus sei der Träger des göttlichen Geists, als dann, wenn gesagt wird, er sei das Wort Gottes, das in ihm Fleisch geworden sei. Sowohl durch den Geist als das Wort wird Gottes Wirken auf die Menschheit Jesu gerichtet, so dass sie durch ihn ihren Bestand und ihre Geschichte erhält. Indem er durch den Geist geworden ist, empfing er vom Geist sein Wesen, seinen Willen und seine Macht, und indem das Wort hier Fleisch, also ein menschliches Leben samt seinem natürlichen Substrat hervorbringt,

wird Jesus vom Anfang seines Lebens her durch Gottes Wirken gemacht.

Der Aussage Jesu wird nicht genügt, wenn wir nur von einem dynamischen Zusammenhang zwischen Jesus und Gott reden, nur von einer Kraft sprechen, die in ihm wirksam gewesen sei. Es kommt damit ein undeutlicher Gottesgedanke zur Verwendung und unser Selbstbewusstsein, das an die Abnormität unsres eigenen Zustands gebunden ist, wird so auch auf ihn übertragen. Gott lässt nicht Kräfte aus sich heraustreten, ohne dass er mit seinem Willen und Wissen dabei wäre, und das, was die Kraft Gottes in Jesus schafft, bleibt nicht hinter dem personhaften Lebensvorgang stehen im Bereich des Unbewussten in Analogie mit einem der Naturprozesse, die unsrem bewussten Leben vorangehen. Was Gottes Kraft hier schafft, ist ein Mensch, nicht etwas an ihm, sondern er selbst mit seinem Denken und Wollen. Gott behandelt aber ein menschliches Ich nicht nur als ein Objekt für die Betätigung seiner Kraft, sondern ist selbst mit seinem Denken und Wollen bei ihm und in ihm. Die Vorstellung, Gott habe sich mit seiner Kraft an Jesus wirksam erwiesen, mehr nicht, rührt doch nur daher, dass sie unsrem uns richtenden Gewissen entspricht, das uns verwehrt, in unsrem bewussten Leben das Werk Gottes zu sehen.

Dem, was an Jesus sichtbar wird, genügen wir auch nicht mit dem Satz: die Verbundenheit Jesu mit Gott bestehe darin, dass Gott ihn in seinem ewigen Wissen als den Christus zuvor erkannt habe. Dieser Satz bildete zwar einen wesentlichen Teil der Gewissheit Jesu und seiner Jünger, da sie den Christus in seiner irdischen Gestalt und Arbeit nachdrücklich als den Gegenstand der göttlichen Prognose beschreiben. Aber auch diese Formel erschöpft den Vorgang, der in der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater vor uns steht, nicht. Alles Geschaffene hat in dem Sinn an der Ewigkeit teil, dass es von Gott zuvor erkannt ist; aber dadurch, dass in dieser Formel nur Gottes Denken auf den Christus bezogen wird, und zwar so, dass Gott ihn nur in seiner zeitlichen und geschichtlichen Stellung zum Objekt seines Denkens machen soll, kommt wieder ein gebrochener Gottesgedanke zur Verwendung, wodurch ein Widerspruch gegen Jesu Gewissheit Gottes entsteht. Für uns selbst ist die Unterscheidung zwischen Gottes Denken und Schaffen begründet, da

unser Leben, wie es durch unsren schlechten Willen bestimmt ist, von Gott zwar gewusst, nicht aber gemacht ist, so dass wir nur durch Gottes Denken an der Ewigkeit teil haben, nicht auch durch seine Leben schaffende Liebe. Jesu Gemeinschaft mit Gott ist nicht auf das blossе Denken gestellt, sondern durch ein solches Denken Gottes gestiftet, das dem, was es denkt, die Realität verleiht. Hier wirkt dasjenige Wort, das selbst Gott ist, weil sich Gott mit seiner ganzen Gottheit in ihm wirksam macht.

Die griechische Christologie beschrieb das Geheimnis Jesu als die Verbindung der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, und wies sowohl die Trennung als die Vermengung der in ihm verbundenen Naturen ab. Jede der beiden Naturen sei in Jesus unversehrt, so dass er unverkürzt Mensch, unverkürzt Gott sei. Die Einheit entstehe dadurch, dass die Gottheit die Menschheit an sich nehme und mit sich vereine. Die menschliche Natur sei unpersönlich; das die Person Bildende im Christus sei die Gottheit. Als häretisch wird in der einen Richtung die Trennung der beiden Naturen abgewiesen, durch die die Gottheit über die Menschheit Jesu hinaufgesetzt wird, nach der andern die Absorption der Menschheit durch die Gottheit, bei der ihre Verschmelzung mit der Gottheit entstehen soll.

Sowie diese Sätze von ihrer intellektualistischen Tendenz, die diese ganze theologische Arbeit entstellt, befreit bleiben, sind sie als Normen zur Regelung unsres Denkens nicht unbrauchbar. Sie erreichen den Anschluss an Jesu Wort dadurch, dass ihm die menschliche Art ohne Verkürzung beigelegt wird, und ebenso dadurch, dass ihm nicht eine gebrochene Beziehung zur Gottheit zugeschrieben und kein Halb- oder Untergott in ihm gesucht wird, sondern der eine, ewige Gott die Menschheit Jesu in seinen Willen und sein Wirken einschliesst. Doch bleibt die zur Deutung des Christus verwendete natürliche Analogie notwendig unzulänglich, weil die Vergleichung mit einer Zusammensetzung nicht genügt, um ein lebendiges Ich zu beschreiben, und dem Christusbild etwas Starres gibt. Die unpersönliche Art der Menschenatur zieht den Vorgang in die Analogie mit einer physischen Verbindung herab und gibt in der Darstellung Jesu zu doketischen Gedanken Anlass. Wenn auch dadurch richtig ausgedrückt ist, dass für Jesus Gott der bestimmende

Faktor seines Lebens ist, so war doch mit dem Satz, dass das Menschsein des Christus nicht seine Person, sondern nur seine Natur angehe, eine Verkürzung seiner Menschheit nahegelegt.

Die Worte Jesu und der Apostel setzen die Gottheit und Menschheit nicht wie zwei ruhende Dinge nebeneinander, sondern reden hier von einem Willensverband. Das Menschsein Jesu ist von der Gottheit gewollt, darum auch hervorgebracht, »angenommen«, wie sich mit Rücksicht darauf sagen lässt, dass die Masse des menschlichen Zustands gegeben sind, doch nicht so, dass wir uns dieses Annehmen als ein passives Ansichhaben denken dürften, sondern Jesu Menschsein hat das volle Ja der Gottheit für sich und ist derjenige Zustand des Christus, den Gott ihm gibt und durch den Gott sich offenbart. Indem das Wort Fleisch wurde, wurde die Menschlichkeit Jesu durch das göttliche Wort erzeugt und dient ihm daher zum Ort und zum Organ. Da die griechischen Formeln nur von der Natur des Christus reden, begünstigten sie die Geringschätzung der Geschichte, die nicht mehr in dem, was Jesus tat, schuf und gab, den Erweis der göttlichen Gnade sah, sondern dabei stehen blieb, dass in ihm das Wunder der Einigung der beiden Naturen vollzogen worden sei. Dazu ist aber Jesus zum Sohn Gottes gemacht, damit er der Christus, der Herr seiner Gemeinde sei.

Luther verband die beiden Naturen durch einen Tätigkeitsbegriff; die Gottheit verhalte sich gebend zur Menschheit und erteile ihr die Eigenschaften der Gottheit. Sein Abendmahlsgedanke leitete ihn dabei, nach dem Christus seinen Leib und sein Blut allen reicht. Dadurch war auch das Leibliche am Christus mit den Merkmalen der Gottheit ausgestattet, woraus sich der allgemeine Satz ergab: am Christus sei die Menschheit in den Besitz dessen gesetzt, was das Merkmal der Gottheit sei. Zu dieser Änderung der alten Formel war Luther deshalb bewogen, weil der Glaube an Jesus darin seinen Grund hat, dass Gott durch die Menschheit Jesu auf uns wirkt, nicht ohne sie und an ihr vorbei, sondern so, dass er an ihr sein Organ hat. Der Glaube kann nicht am unsichtbaren Gott entstehen, sondern hat am Menschen Jesus seinen Grund. Dass aber Gott wahr und vollkommen in ihm ist, das macht ihn zum Christus und nur darum kann der Glaube auf ihn gerichtet sein. Luthers Formel war aber

wegen ihr scholastischen Terminologie wenig brauchbar, da es einen dunkeln Gedanken gibt, dass sich die Eigenschaften von ihrer Substanz ablösen und ihre Übertragung auf eine andere Substanz diese nicht verändere. Die Einrede war im Recht, dass die Menschheit Jesu verschwinde, wenn sie mit den Attributen des Gottseins ausgestattet sei.

Noch weniger ratsam ist es, den Verwandlungsgedanken zur Deutung der Gemeinschaft Jesu mit Gott zu benützen; der ewige Sohn Gottes habe sich in eine menschliche Seele verwandelt, da der Satz: das Wort ward Fleisch, bedeute: das Wort habe sich zu Fleisch gemacht.²⁰⁸ Durch diesen Gedanken wird zwar der Wille und Akt der Gottheit auf die Erzeugung der Menschheit Jesu gerichtet; aber die zur Verdeutlichung des kausalen göttlichen Akts benützte Naturanalogie hat keine Brauchbarkeit, da sie beides unsicher machen kann, die Gottheit und die Menschheit. Denken wir uns, die Gottheit habe sich verwandelt, so hört sie auf, Gottheit zu sein; sie verwandelt sich aber so, dass wieder aus der Menschheit die Gottheit entsteht, also doch wieder keine Menschheit zustande kam. Von den apostolischen Sätzen unterscheidet sich diese Vorstellungsform deshalb, weil jene beim Werden des Christus keine Passivität in die Gottheit legen. Das Wort bringt bei Johannes seine Herrlichkeit mit in das Fleisch hinein und macht sie dort offenbar. Bei Paulus ist die Entleerung, die der in der Gestalt Gottes Bestehende an sich vollzieht, kein Leiden, kein Entsinken aus der Kraft und Wahrheit Gottes in die Masse des Menschen, sondern sie ist Wille und Selbstbestimmung und darum nicht nur auf den Moment der Menschwerdung beschränkt, sondern derjenige Akt, der den ganzen Lebenslauf Jesu gestaltet und sich im Gehorsam vollendet, mit dem er das Kreuz getragen hat.

Um das Einssein der Gottheit und Menschheit im Christus zu verdeutlichen, reicht keine natürliche Analogie aus; denn sowohl die »Natur« Gottes als die »Natur« des Menschen ist nicht Natur, sondern Wille und in der Erzeugung des menschlichen Willens aus dem göttlichen besteht der die Persönlichkeit des Christus hervorbringende Vorgang. Dieser bedeutet auf Seite Gottes eine Entäusserung, weil die Menschheit im Christus das von der Gottheit Gewollte ist und das menschliche Ich in seiner naturhaften und geschichtlichen Beschränktheit durch die Gottheit gesetzt wird. Der Geist

erzeugt Jesus samt seiner Leiblichkeit und das Wort setzt hier selbst die naturhafte Art des Menschen. Gott öffnet sich für den Menschen und nimmt ihn zu einer vollkommenen Gemeinschaft in sich auf. Deshalb ist die Gottmenschheit nach ihrer menschlichen Seite ebenfalls im Willensvorgang begründet. Der von Gott gegebene menschliche Wille wendet sich nach oben und hat in Gott sein Ziel, wie er in ihm seinen Ursprung hat. In der Bejahung des Vaters lebt der Sohn als Sohn und die Geeinheit von Gottheit und Menschheit bleibt dadurch in ihm real. Das kann uns zur Frage bewegen, ob wir in der Gottessohnschaft Jesu eine Bewegung anzusetzen haben, so dass sich hier eine zunehmende, wachsende Einigung zwischen der Gottheit und der Menschheit vollzogen habe.²⁰⁹ Deutlich ist, dass das Menschliche an Jesus wächst. Die Gottessohnschaft des Manns war eine andere als die des Kinds und die des Auferstandenen eine andere als die des Irdischen. Mit seinem Wachstum wird seine Menschheit zunehmend geeignet, das Organ und die Offenbarung der Gottheit zu sein. Allein die Einigung beruht auf Gottes Akt, der auch schon gegenüber der ersten Lebensstufe etwas Ganzes und Vollendetes ist, wie auch in der höchsten Verherrlichung der Menschheit Jesu die Gottheit nie einzig in ihr ihre Wohnung und Wirkung hat, so dass sie gleichsam von ihr umschlossen würde.²¹⁰ Darum ist die Einigung Gottes mit dem Menschen im Christus nicht selbst als werdend vorzustellen, sondern als das, was alles Werden und Wachsen der Menschheit Jesu begründet hat.

Da uns Jesus seine Gemeinschaft mit dem Vater als ewig und vollständig bezeugt, ist uns verbürgt, dass sich sein Werk an keiner Stelle vom Wirken des Vaters trennt. Wir sehen nun auch auf die Natur und den Verlauf der menschlichen Geschichte in der Gewissheit, dass sie im Christus geschaffen und geordnet sind. Es gibt kein Eigentum Gottes, das nicht auch Eigentum des Sohns wäre, kein Werk Gottes, das nicht durch ihn geschähe. Damit wird uns zwar nicht eine Kreationstheorie verschafft, wohl aber die Zuversicht gewährt, dass wir durch unsre Abhängigkeit von der Natur nicht von Gott und vom Christus geschieden werden. Der, in dem Gott alles schuf und regiert, ist unser Herr.

88.

Die Allgegenwart Jesu.

Die Allgegenwart ist der parallele Gedanke zur Ewigkeit und verdeutlicht uns wieder, dass Jesus Gottes Gemeinschaft mit ihm als vollständig fasst. Seine Verheissung, dass er bei den Glaubenden sei, tritt neben seine Zuversicht, dass er zu Gottes Thron in den Himmel erhöht werde, die er seinen Jüngern als Auferstandener bestätigt hat.²¹¹ Wir sind daher gleichzeitig angewiesen, ihn an einem himmlischen Ort zu denken und ihm als dem Allgegenwärtigen Freiheit jedem Ort gegenüber zuzuschreiben. Mit der Versetzung des Christus in den Himmel wird uns die Geschiedenheit unsrer Lebensstufe von der seinigen verdeutlicht. Er steht über uns in einem Verhältnis zu Gott, das uns unerreichbar ist; wir leben jetzt getrennt von ihm und die Vereinigung mit ihm wird der Inhalt unsrer Hoffnung. Die Verheissung seiner Allgegenwart beschreibt dagegen seine Gemeinschaft mit uns als jetzt schon begründet und wirksam.

Diese doppelte Richtung des Gedankens entsteht am Gottesbewusstsein stets und überträgt sich von dorthin auch auf das Christusbild. Denn wir haben von Gott sowohl zu sagen, dass er bei allem Geschaffenen gegenwärtig sei, als dass er sich seinen eigenen Ort schaffe und sich seinen Himmel bereite. Indem Gott sich den Ort gibt, gibt er ihn auch dem Sohn bei sich. Seine Versetzung an den himmlischen Ort ist darum ein wesentliches Glied seiner Sohnschaft, womit ihre Wahrheit und Wirkungsmacht in Kraft tritt. Da alles, was Jesus in seiner Gemeinschaft mit dem Vater empfängt, seiner Sendung dient, die ihn für uns zum Versöhner macht, so entsteht aus seiner himmlischen Herrlichkeit die Gewissheit, dass er uns vor Gott vertritt.

Dieselbe Geeeinheit mit dem Vater, die ihn himmlisch macht, gibt ihm aber auch die Gegenwart bei uns in raum- und zeitfreier Beherrschung des Alls. Deshalb wird uns dadurch, dass wir zu ihm berufen werden, seine reale und vollständige Gemeinschaft gewährt. Unsre Beziehung zu ihm ist nicht nur auf unser Denken und Wünsen beschränkt, sondern bewirkt einen Lebensverband, so dass wir in ihm den Ort haben, der uns gestaltet und unsre Beziehung zu Gott und zur Welt bestimmt. Jesu ganze Gabe lässt sich

darum so benennen, dass wir in ihm seien, und die christliche Pflicht und Arbeit sich so bezeichnen, dass wir in ihm zu bleiben haben. Was im Christus ist und geschieht, ist und geschieht in Gott.

Der Gedanke, dass an der Allgegenwart des Christus auch sein Leib teilhabe, überfliegt die uns gewährte Wahrnehmung. Darum wendet sich auch kein Wort Jesu oder der Apostel nach dieser Seite hin. Man kann sagen, dass im Begriff Leiblichkeit eine Nötigung liege, sie an der ganzen Äusserung des Lebens zu beteiligen; man könne nicht von einer Gegenwart des Christus sprechen mit Abstraktion von seinem Leib. Dieser Gedanke argumentiert aber aus unsrer natürlichen Organisation, während die Allgegenwart des Christus in der Seinsweise Gottes begründet und durch sie vermittelt ist. Vermutungen über die himmlische Leiblichkeit Jesu eignen sich jedenfalls nicht zum Dogma, an dem die Kirche ihre Einheit finden soll.

Der Himmelfahrt Jesu steht sein Eingang in die Totenwelt gegenüber, der von den Aposteln ebenso wie seine Kreuzigung in sein messianisches Wirken eingeordnet und als Anbietung des Heils am Ort der Toten gefasst wird.²¹² Die Einrede gegen diesen Gedanken entstand aus dem Bestreben, die uns gewährte Anbietung der Gnade auf unsre irdische Lebenszeit zu beschränken. Wir haben den Vorgang, der uns mit Gott versöhnt, in der auf der Erde geschehenen Tat Jesu zu erkennen, während daraus, dass auch im Jenseits noch versöhnende Handlungen des Christus geschehen, eine Entkräftung des Kreuzes entstehen kann. Diese Befürchtung war durch die willkürliche Heilsspendung, die sich die vorreformatorische Kirche auch den Toten gegenüber zuschrieb, reichlich begründet, hat aber in den neutestamentlichen Worten keinen Grund, da sie uns von derjenigen Anbietung der Gnade, die durch das Kreuz Jesu geschah, nicht ablenken. Der Universalismus der Gnade macht das, was uns Jesu Tod erwarb, nicht unsicher, sondern offenbar.

Für die Apostel bedeutet das Sterben die Versetzung zum Christus.²¹³ Sie bringen ihn also nicht nur durch einen einmaligen Akt mit der Totenwelt in Verbindung, sondern verheissen denen, die ihm sterben, seine Gegenwart nach dem Tod, weil die Verbundenheit mit ihm, die durch den Glauben an ihn entsteht, nicht nur auf Zeit, sondern für die

Ewigkeit gestiftet ist. Die bleibende Gegenwart des Christus bei den Abgeschiedenen hat aber einen das neue Verhältnis bewirkenden Anfang. Deshalb ist es begründet, den Eintritt des Christus in die Gemeinschaft mit den Toten als einen heilschaffenden Akt hervorzuheben, der in der menschlichen Geschichte eine Epoche setzt ähnlich wie der Eingang Jesu in das Fleisch, durch den uns der Zugang zu ihm gewährt worden ist.

89.

Die Sendung des Geists.

Die Sendung des Sohns begründet die Sendung des Geists, die von den Boten Jesu als eine Tat Gottes verkündigt wird, die Geschichte geworden ist. Darum besitzt die Verheissung des Geists denselben Universalismus wie die Verkündigung des Christus. Es wird uns auch hier ein göttliches Geben bezeugt, das für alle bestimmt ist und sich allen erlangbar macht. Der Geist wird nicht von Einzelnen für sich erworben durch die individuelle Höhe ihrer Frömmigkeit auf Grund der Betätigung ihres besonderen Glaubens, sondern er ist der Menschheit durch die Vollendung der Arbeit des Christus gewährt als Folge seines Versöhnens, gesendet zu seiner Verherrlichung, uns gegeben durch seine Gegenwart bei uns.

Durch die Sendung des Geists wird Gottes Gnade, die uns zu ihm beruft und mit ihm eint, der Geschichte eingepflanzt. Der Geist ist die stete Vergegenwärtigung Gottes im Verlauf der Geschichte. Die Sendung des Christus zeichnet einen Moment aus ihr als den Offenbarungsakt aus; wir haben aber Gottes gnädiges Wirken nicht nur in der Vergangenheit zu suchen und nicht nur dort den Inhalt für unsre Gewissheit Gottes zu gewinnen. Dadurch, dass Gott der Geber des Geistes ist, erfüllt er unsre eigene Zeit und Geschichte mit seiner Gabe. Darum ist die Bezeugung des Geistes für die Bezeugung des Christus unentbehrlich; denn der Geist ist der stets gegenwärtige Beweis für den Christus.

Diese Vergegenwärtigung Gottes erfolgt in unsrem inwendigen Leben. Im Geist geschieht Gottes Wirken inwendig in uns. Sein Ort ist nicht die Natur und das Geschick, sondern unser personhafter Lebensakt. Darum ist

seine Sendung die vollkommene Gnade, die Stiftung echter Religion, Verbundenheit des Menschen mit Gott. Denn unser eigenes Denken und Wollen wird durch den Geist zu Gott hingewendet. Das Göttliche tritt so nicht nur von aussen an uns heran und wird nicht nur durch Aneignung eines uns Fremden gewonnen, sondern durch den Geist wird Gottes Gabe unser Eigentum und neben der Leitung von aussen erhalten wir nun auch die Leitung unsres Lebens durch Gott von innen her.

Das Werk des Geists ist die Erzeugung eines Lebens, dessen Geber Gott ist, also Wiedergeburt, Verleihung der Gotteskindschaft. Nicht nur einzelne Gaben, etwa einzelne Denk- oder Willensakte, werden uns verliehen; hier ist die Einheit und Gesamtheit des Personlebens der Ort und das Produkt des göttlichen Schaffens. Durch den Geist entsteht somit Glaube, Einpflanzung des göttlichen Worts in das Ich, so dass es die uns bewegende Kraft ist, ebenso Liebe zu Gott, zu Gott hingewendeter Wille, der die Befreiung von den selbstischen Motiven erlangt.

Dadurch wirkt der Geist unsre Gleichgestaltung mit dem Christus, so dass zum einigen Sohn Gottes nun die vielen Kinder Gottes kommen, doch mit dem Unterschied, dass in uns ein schon bestehendes und sündlich entstelltes Leben in die göttliche Gnade und Regierung aufgenommen wird, während der Christus vollständig und einheitlich das Werk Gottes ist.

Damit gibt uns Gott die normale Gemeinde, in der das Eigenleben der Einzelnen ebenso gesichert ist wie die Gemeinschaft. Da der Ort, an dem der Geist sein Werk schafft, die Persönlichkeit mit ihrem Innenleben ist, so erhält jeder für sich eine eigene Bewegung durch Gott. Der Geist ist also der Geber der Freiheit. Indem wir im Christus den Herrn finden, dem wir untergeben sind, erhalten wir durch unsre Abhängigkeit von ihm die Selbständigkeit, da uns die Einwohnung des Geists in uns ein von Gott uns gegebenes Eigentum verschafft. So erzeugt aber die Begründung und Sicherung des Einzellebens für die Sozietät keine Gefahr, sondern stellt zwischen uns die völlige Gemeinschaft her. Denn der Geist ist für uns alle derselbe und wird vom Einzelnen nicht erworben, sondern empfangen. Also bestimmt nicht mehr der egoistische Wille des Menschen

unsre Geschichte, sondern die göttliche Gabe und die Einheit des uns Gegebenen schafft die Einheit der Gemeinde, so dass hier beides gleichzeitig wirklich wird: die Freiheit mit dem eigenen Grund der Persönlichkeit in Gott und die Verbundenheit durch die Einheit des Grunds, der alle trägt und bildet.

Mit der Sendung des Geists ist zugleich die Schranke bezeichnet, die für den Christenstand unüberwindlich bleibt. Die Verbundenheit mit Gott besteht zwar in unsrer Innerlichkeit, verändert aber noch nicht unsre Natur. Hier bleibt ein Zwiespalt, an dem das christliche Hoffen entsteht. Das gibt dem ganzen Christentum das Merkmal der Unsichtbarkeit und Verborgtheit, daher auch der Unvollendetheit. Die Überwindung dieses Zwiespalts gehört aber zum Amt des Christus und macht den Inhalt seiner Verheissung aus.

90.

Die Einreden gegen das Dasein des Geists.

Wie gegen den Christus, so entsteht auch gegen den Geist eine Einrede aus der geschichtlichen Bewegung, die der Christenheit ihre Gestaltung gab. Die Verheissung des Geists war da, ehe der Glaube an den gekommenen Geist auftritt. Am Erlebnis des Propheten bildet sich die Vorstellung von einer inwendigen Gegenwart Gottes in der Persönlichkeit, die sie bestimmt. Die Verallgemeinerung dieser religiösen Erfahrungen wird zum Merkmal der Vollendung, die mit dem Christus kommen soll. Nun war der Christus gekommen; konnte der Geist fehlen? Muss sich nicht die Idee zur angeblichen Tatsache verdichten, das Hoffen ins Glauben umschlagen? Und dieser Vorgang erscheint deshalb als durchsichtig und unvermeidlich, weil die Vollendung der Gemeinde zur ewigen Lebendigkeit durch die irdische Arbeit Jesu nicht bewirkt worden war. Der Christus war gekreuzigt; am Weltbestand hatte er nichts verändert. Wie kann er dennoch der Christus sein? Der Geist kommt durch ihn und seine Sendung wird nun zum Inhalt des messianischen Werks.

Allein die geschichtliche Vermittlung eines Gedankens beweist nichts gegen seine Wahrheit und widerlegt nicht, dass das durch die Geschichte entstehende Resultat im göttlichen Wirken begründet sei. Ein solcher Schluss gilt nur

für den, der sein Gottesbewusstsein von der Geschichte trennt und sie einer atheistischen Beurteilung unterwirft. Dann freilich gibt es ebensowenig heiligen Geist, als es einen Christus gibt, weil dann der Gedanke an eine uns gegebene Gemeinschaft mit Gott überhaupt nicht mehr ist als eine Illusion.

An diesem Geschichtslauf sind nicht nur mechanische, sondern auch logische und teleologische Relationen sichtbar. Es walten hier Denknotwendigkeiten und Willensnotwendigkeiten, denen wir unsre Anerkennung zu geben haben. Der Geistgedanke ist die unentbehrliche Vollendung des Gottesgedankens. Beschränken wir unsre Beziehung zu Gott nur auf den Naturprozess, so bleibt das Gottesbewusstsein gebrochen. Das uns Nächste und für uns Wesentlichste, eben unser Innenleben, bleibt so von Gott getrennt. Blosser Providenzglaube ergibt immer nur eine halbe und deshalb absterbende Religion. Dagegen erhält dann, wenn Gott uns selbst erfasst und unser inwendiges Leben in ihm den Urheber hat, das Gottesbewusstsein seine Vollendetheit. Ebenso zerfällt der Christusgedanke ohne den Geist. Seine Funktion ist Geben; denn sein Ziel ist nicht die Selbstdarstellung, nicht ein Sich-selbst-ausleben auf Grund des ihm verliehenen Sonderbesitzes, nicht Genuss seiner ihn beseligenden Gemeinschaft mit Gott. In ihm tritt die königliche Gnade Gottes in die Menschheit hinein, Menschen suchend, Menschen bildend aus Gott und für Gott, und das geschieht durch den Geist.

Dazu gibt die Geschichte die Bewährung. Finden wir sie bei uns selbst nicht, so haben wir die Apostel vor uns mit der wunderbaren Höhe ihres inwendigen Lebens, das nicht nur der Besitz Einzelner bleibt, sondern die Gemeinde stiftet und sich ihr mitteilt. Für seine Jünger wurde Jesus offenkundig zum Geber des heiligen Geists.

Doch hier begründet der Verlauf der Geschichte nochmals eine Einrede; die Kirche habe sich den Geistgedanken nicht angeeignet, sondern ihn immer mit Ängstlichkeit abgewehrt; er bleibe für sie bloss ein Dogma, das durch die apostolische Autorität befestigt war; aber sie wage nicht, den den Geist verheissenden Satz an der Wirklichkeit ihres religiösen Lebens zu bewähren. Für die auf die Apostel folgenden Generationen beschränkte sich die Erinnerung an

den Geist sehr bald auf den Satz, dass die Sakramente, die Taufe und die Ordination, den Geist verleihen; eine andre Berührung mit dem Geiste gebe es nicht als die, die durch das Sakrament vermittelt werde. Das entspreche aber dem Geistbegriff nicht; denn der Vollzug des Sakraments berühre das Persönliche an seinem Empfänger nicht. Der Getaufte soll zwar den Geist haben, aber nur dadurch, dass der Taufakt an ihm geschieht; in seinem eigenen Innenleben wolle und könne er ihn nicht suchen. Der Ordinierte werde der Geistträger; aber das sage nicht, dass er als Person durch Gottes Geist bestimmt sei. Durch den Einschluss des Geists in den sakramentalen Akt werde er von den geistigen Vorgängen abgesperrt und selbst nur als eine naturhaft wirkende Kraft gedacht. Auch die Reformation habe diesen Gedanken nicht vollständig durchbrochen. Sie findet das Mittel, das uns mit dem Geist Gottes in Beziehung bringt, in der Schrift und gibt dadurch der Bezeugung des Geistes eine neue, nach innen gerichtete Wendung. Wir ständen dadurch unter dem Einfluss des Geistes, dass wir unter dem Einfluss der Schrift stehen, dächten dadurch geistlich, dass wir biblisch denken, wollten dadurch das Geistliche, dass wir das Gebot der Schrift wollen.²¹⁴ So wird freilich der Geist der Bewegener unsres Innenlebens, nämlich so, dass er das Schriftwort in uns hineinpflanzt und den Glauben schafft. Dadurch werde aber der Geist in das Schriftwort eingeschlossen und die Basis der Pneumatologie bilde auch hier ein objektiver Tatbestand, der von unsrer eigenen Lebensbewegung abgesondert sei.

Es ist richtig, dass die Kirche in der Geistlehre ängstlich handelte und unfertig blieb. Wir haben sie noch nicht vollständig mit dem Satz, dass uns der Geist durch die objektiven Gnadenmittel berührt. Geist ist die Wurzel unsres eigenen Denkens und Wollens, Licht im Denken, wodurch wir Wahrheit denken, Güte im Wollen, durch die wir lieben, Kraft im Wirken, durch die wir Gott dienen. Er ist das, was die Person und das Bewusstsein bildet, und es ist, wenn überhaupt vom Geist gesprochen werden soll, unvermeidlich, dass wir den Geistbegriff an uns selbst als das Mass anlegen, nach dem wir unsern Lebensstand beurteilen.²¹⁵

Die Motive, die die Kirche in der Geistlehre vorsichtig machten, waren aber nicht nur irreligiös und unberechtigt;

denn der Satz, der uns den Geist verheisst, führt uns zum Höchsten, was uns als göttliche Gabe gewährt werden kann; darum entsteht durch ihn auch die Gefahr der grössten Versündigung. Wie aus dem Christus der Antichrist werden kann, wenn wir aus dem Knecht Gottes den Herrn Gottes machen, so kann aus dem Geist die schlimmste Form der Sünde und satanische Bosheit werden, wenn wir unser Wollen und Denken für göttlich ausgeben und mit dem Geistbegriff uns selbst verherrlichen.²¹⁶ Die Aussage über den Geist muss von der Furcht Gottes regiert sein und diese Furcht, die die Gefahr in ihr sah und vor ihrem Missbrauch erschrak, hat die Behandlung der Lehre in der kirchlichen Geschichte bestimmt. Darum wird jeder angeleitet, nicht bei sich selbst den Geist zu suchen, sondern sich an die objektiven Organe und Dokumente der göttlichen Gnade zu halten. Durch die Taufe ist ihm die Berufung Gottes verliehen; also hat er den Geist. In der Schrift redet Gott mit ihm; hier hört er den Geist.

Mit der Furcht vor der Vermengung des Menschlichen mit dem Göttlichen und dem daraus entstehenden Fall verbindet sich die Erkenntnis, der Glaube sei die vom Christus uns gegebene Frömmigkeit, die wir auch mit dem Besitz des Geistes nicht überschreiten. Er wird uns nicht dazu gegeben, damit wir mehr als Glauben haben, sondern dazu, damit wir glauben.²¹⁷ Darin liegt, dass wir die Gewissheit, den Geist Gottes zu haben, nie nur aus der Selbstbeobachtung gewinnen und nie allein auf die Vorgänge in unsrem Bewusstsein stützen können. Sie drückt aus, was Gott für uns ist und was der Christus uns als seine Gabe gewährt, und wir haben darüber beruhigt zu sein, dass sie für uns vorhanden ist, weil und wenn unser Anschluss an den Christus vollzogen ist. Nur so erhält die absolute Aussage Kindschaft Gottes, Wiedergeburt, ihren zureichenden Grund, während sie beständigen Schwankungen verfällt, wenn sie auf unser Erlebnis begründet werden soll.

Allein auch hier darf nicht nur die beruhigende Wirkung des Glaubens sichtbar werden, die die Frage nach dem Verlauf und Ausgang unsres Lebens deshalb zur Ruhe bringt, weil uns im Christus der Anteil an der göttlichen Gnade gegeben ist, sondern wir haben auch die aufrichtende Kraft des Glaubens zu empfangen. Dadurch, dass der Anschluss an

den Christus unsre Lebensführung bestimmt, wird seine Gabe d. h. der Geist, an uns offenbar und zum Gegenstand der Wahrnehmung.

Nun setzt aber die psychologische Einrede ein. Die seelischen Vorgänge stehen untereinander in einem festen Zusammenhang; soll dieser durch den heiligen Geist zerrissen und die Kontinuität unsrer inneren Geschichte unterbrochen werden? Eine solche Annahme ist unglaublich und hat keine Erfahrung für sich. Durch den Christenstand entstehen in uns nicht zwei Ichheiten, sondern wir sind das eine ungeteilte Ich und alle Glieder unsrer Geschichte behalten die ihnen zustehende kausale Macht, mit der sie auf das Ganze unsres Lebens einwirken.

Da aber das göttliche Wirken nirgends die Natur zerstört, können wir eine solche Wirkung auch nicht vom heiligen Geist erwarten. Die Wirksamkeit des Geists erfasst unser persönliches Leben in seiner Einheit; sie unterbindet daher unsre natürlichen Funktionen nicht, wird auch kein Ersatz für sie, sondern der ganze Umfang unsrer natürlichen Lebendigkeit wird vom Geist erhalten, gewollt und benützt. Seine Gabe ersetzt die psychischen Vorgänge nicht, sondern wird uns durch sie vermittelt.

Zur richtigen Fassung des Gedankens hilft uns die Kenntnis Jesu durch die Weise, wie an ihm die Gottheit und die Menschheit geeinigt sind, nicht so, dass die Menschlichkeit zerbrochen wird, sondern so, dass sie von Gott gewollt, hervorgebracht und zu seinem Organ geheiligt wird. Das ergibt die Regel, nach der in dem auf uns reduzierten Mass auch in uns selbst das Göttliche und das Menschliche in die Einheit tritt.

Daraus ergibt sich der Massstab, nach dem wir das, was aus uns selber stammt, und das, was sich uns als Gabe innerlich einsenkt, zu unterscheiden haben. Da, wo Gott als der Widersacher der Natur und der Geist als ihr Zerstörer gedacht wird, sagt man, die Wunderbarkeit und Unbegreiflichkeit des Vorgangs sei das Merkmal, das uns die Unterscheidung zwischen dem Fleisch und dem Geist ermögliche; die scheinbar unvermittelten Gedanken seien uns vom Geist dargereicht, nicht aber die, die durch Nachdenken erarbeitet werden; die instinktartigen Bewegungen unsres Begehrens, über deren Herkunft wir uns keine Rechenschaft geben

können, z. B. im Gebet oder im Verkehr mit Menschen, seien geistlich, nicht der mit Bewusstsein vollzogene Willensentscheid.²¹⁸ Dieser Gedanke vereint sich dann leicht mit einer den Geistgedanken ablehnenden Tendenz. Weil an den pneumatischen Erscheinungen das Merkmal der Unverständlichkeit und Unbegründetheit haften, seien sie zu den krankhaften Vorgängen zu stellen, da ein psychisches Wunder undenkbar und für die Einheit des Ichs verderblich sei.

Im Gedanken der Apostel verbindet sich mit dem Geistbegriff auch die Erwartung des psychischen Wunders. Das Urteil über die Möglichkeit und den Wert des Wunders ergibt sich in der seelischen Sphäre aus denselben Erwägungen wie in der Natur. Es kann den Naturvorgang nicht stören oder gar vernichten, so gewiss es der Akt dessen ist, der die Natur schuf und erhält, auch unsre inwendige Natur. Sein Wert entsteht auch in der psychischen Sphäre daraus, dass es das Göttliche als solches erkennbar macht. Es ist aber falsch, dass das Neue Testament im psychischen Wunder den einzigen oder den höchsten Zweck der Sendung des Geistes sehe. Darin läge eine partikuläre Fassung der Gnade, die weit hinter den neutestamentlichen Sätzen zurückbleibt. Indem die Kindschaft Gottes unser Lebensstand wird, ist das Wirken des Geists nicht mit einzelnen psychischen Merkwürdigkeiten identifiziert, nicht einmal ihrer als seiner Merkzeichen bedürftig. Das Ganze an uns wird vom Geist erfasst, wodurch er als der Erhalter und Beleber unsrer inneren Natur wirksam wird, und eben darin betätigt er seine absolute Gottesmacht.²¹⁹

Es lässt sich darum nicht eine formale Veränderung am psychischen Prozess als das Merkmal des pneumatischen Vorgangs aufzeigen. Das psychische Gesetz vollzieht sich genau in derselben Weise in dem vom Geist bewegten wie im natürlichen Menschen. Seinem Inhalt nach scheidet sich das, was jener und dieser denkt und will. Der vom Geist Geleitete denkt anders, aber nicht mit anderer Logik, will anders, nicht aber mit anderer psychischer Mechanik.²²⁰ Das offenkundige, leicht zu handhabende Merkmal des Geistes ist, dass er Gott verklärt. Dass wir Gewissheit Gottes haben, so haben, dass sie unser Denken durchstrahlt, dass wir den Willen Gottes wollen, so wollen, das unser Wille gut und unser Werk gerecht ist, das ist das Werk des Geistes, als

solches nicht nur dadurch kenntlich, dass es uns durch den Christus vermittelt ist, sondern auch dadurch, dass wir gleichzeitig unsres Unvermögens zum Guten und unsres Widerstrebens gegen Gott bewusst sind. Deshalb hebt sich das, was rein, wahr und heilig in uns ist, als Gottes Werk und Gabe von unsrem eigenen Produkt mit deutlicher Unterscheidung ab.

Es ist darum auch nicht richtig, nur passiven Vorgängen das Merkmal der Geisteswirkung zuzuerkennen, etwa Empfindungen, während wir alle unsre aktiven Funktionen uns selbst zuteilen. Auch in diesem Satz wird eine gebrochene Vorstellung von der göttlichen Gnade sichtbar, die sie nicht an ihr Ziel gelangen lässt. Sie wirkt befreiend, nicht bindend, begabend, nicht absorbierend und entleerend. Darum ist das Werk des Geists der aktive Mensch, der durch den Geist den gespannten, tätigen Gebrauch aller seiner Kräfte erhalten hat, nun aber so, dass er sie nicht wider Gott wendet und dadurch nutzlos verzehrt, sondern für Gott braucht. Wir haben also die Gegenwart und Gabe des Geists auf den ganzen Inhalt unsres Innenlebens zu beziehen, ebenso sehr auf die entwickelten Operationen unsres bewussten Denkens und Wollens, wie auf das, was ein passiv erlittenes und halb unbewusstes Ereignis in uns bleibt. Nur so bleiben wir der apostolischen Geistlehre treu, die die höchsten Tätigkeiten, das auf Gott gerichtete Erkennen und Lieben, als die spezifisch pneumatischen Gaben schätzt.

Damit ist weiter die Neigung beseitigt, den Geist nur auf diejenige Sphäre unsres inwendigen Lebens wirken zu lassen, die uns unbewusst bleibt. Allerdings entzieht sich der schöpferische Moment, in dem die Gestaltungskraft des Geistes uns erfasst, jeder Beobachtung. Unser Bewirktwerden durch Gott nehmen wir nicht wahr. Es verhält sich mit der Wirkung des Geists wie mit der Begründung unsres natürlichen Lebens: das Erste, was geschieht, geschieht ohne uns, nicht nur ohne unsre Mitwirkung, auch ohne unser Wissen; es ist bereits geschehen, bevor wir den Willen des Geistes vernehmen und tun. Daraus ergibt sich aber keine beschränkte Fassung seines Werkes, mit der wir das Unbewusste Gott anheimgeben, das Bewusste dagegen uns zuschreiben. Die synergistischen Formeln, durch die wir den Vorgang zwischen uns und ihm verteilen: halb schaffe er ihn und

halb wir, haben eine starke Versuchung zur Unfrömmigkeit bei sich, weil sich nun leicht die menschliche Leistung über die göttliche erhebt. Wir als Ganzes sind Gottes Werk; uns, nicht etwas an uns, erneuert und leitet der Geist, uns nicht ohne unser Bewusstsein, sondern so, dass er uns Bewusstsein und Willen gibt. Die Passivität, in die wir dadurch versetzt sind, hat ihr Ziel und ihr Resultat in unsrer Aktivität.

Daraus entsteht aber eine ethische Einrede und diese widersetzt sich der neutestamentlichen Verheissung mit besonderer Stärke. Natur können wir mit Gottes Schaffen und Geben zusammendenken, nicht aber Bosheit. Wie so kann das Wort Jesu, das uns zur Busse anleitet, uns zugleich zur Offenbarung des Geistes in uns verhelfen, da doch der Geist mit der Sündhaftigkeit nicht vermengt werden darf? Aber eben unsre Busse ist Gottes Gabe und das Werk des Geistes. Durch ihn entsteht jene Scheidung, durch die wir uns von unsrem eigenen bösen Willen trennen, und dies bildet nicht nur den Anfang des geistlichen Lebens, sondern unsre Busse wächst mit ihm.

Damit aber, dass wir sie als geistlich und von Gott uns gegeben schätzen dürfen, wird sie mit dem Glauben geeint und mit der Gewissheit des Erfolgs und Siegs erfüllt. Darum wissen wir, dass wir uns nicht vergeblich gegen unsre Sünde wehren, sondern von ihr geschieden und bekehrt sind, weil uns unser Widerstreben gegen unsre Sünde durch den Geist gegeben ist, der in uns das Bild Gottes und seines Christus in vollendeter Herrlichkeit schaffen wird.²²¹

Es ist darum auch nicht richtig, wenn wir den Geist nur der Kirche zuweisen, dagegen das Einzelleben für zu nichtig und zu sündhaft halten, als dass es der Ort des göttlichen Geistes werden könnte. Wir sind freilich wie durch den Christus, so auch durch den Geist in die Gemeinde versetzt; in ihr und für sie ist uns Gottes Gabe verliehen. Wenn wir aber dem Geist nur die Kirche als das Objekt für sein Wirken überweisen, so wird der Geistbegriff leer, da er dann von unsren persönlichen Funktionen getrennt bleibt. Es gibt ohne die persönliche Beteiligung der Einzelnen keine gemeinsame Überzeugung und keinen gemeinsamen Willen. Darum ist der Geist, wenn er nicht in den Einzelnen wirksam ist, auch nicht in der Gesamtheit tätig. Sodann ist der

Konflikt, der sich im Einzelleben zwischen dem Fleisch und dem Geist vollzieht, in den Kirchen ebenso deutlich vorhanden. Der Gemeingeist jeder Gemeinschaft ist nicht nur heilig, sondern auch unheilig, nicht nur Autorität, sondern auch Verführer und Gefahr. Was darin aus Gott stammt, ist auch dort durch das Geflecht der naturhaften und weiter der sündlichen Aktionen und Reaktionen überdeckt. Die Kirchen lassen sich darum ebensowenig zum erfahrungsmässigen Beweis für die Gegenwart des Geistes verwenden wie die Lebensläufe der Einzelnen. Er wird auch im Blick auf sie geglaubt, nicht aufgezeigt, und der Glaube ist uns in dieser Richtung noch mehr erschwert als bei der Beurteilung des Einzellebens, weil uns mit dem Einblick in unser Inneres deutlich wird, dass nicht wir Gott ergriffen haben, sondern er uns.

91.

Das Verhältniß des Geistes zum Christus.

Zwei Mittler der göttlichen Gnade stehen somit vor uns und tun ihr Werk an uns: der Christus und der Geist. Zwischen ihnen kann nicht Getrenntheit und Gegensätzlichkeit, sondern lediglich Einheit bestehen; denn es offenbart sich durch sie die Herrschaft des einen Gottes, mit dem sie ganz vereinigt sind. Wir können darum nicht von einem Werk des Christus reden, das nicht das Werk des Geistes wäre, oder von einem Werk des Geistes, das nicht das Werk des Christus wäre. Die Gegenwart des Geistes ist die des erhöhten Christus bei uns und in dem, wodurch sich der Geist in uns offenbart, erfahren wir das Wirken des Christus auf uns. Unser Sein im Christus und das Sein des Geistes in uns ist derselbe Vorgang.²²² Darum stellt sich auch in unserm seelischen Prozess die Einheit hier vollständig her. Es gibt nicht zweierlei Glaubensakte, von denen der eine im Christus, der andre im Geist begründet wäre, sondern derselbe Glaube ist die Wirkung des Christus und die Gabe des Geistes und dieselbe Liebe wird durch den Geist in uns erweckt und uns vom Christus verliehen. Die Einigung ist, weil sie vollständig ist, allseitig. Die Gabe des Vaters begründet das Geben des Sohns, dieses das Geben des Geistes. Wiederum das Wirken des Geistes begründet das Geben des Sohns und dieses das Geben des Vaters. Der Vater ist so-

wohl der Grund als das Ziel aller ihn offenbarenden Akte und er ist ohne Spaltung und Bruch in allem, was des Christus und des Geistes ist. Verschieden ist nur die Weise des göttlichen Wirkens. Im Christus vollzieht sich der geschichtlich lokalisierte Offenbarungsakt. Er steht vor uns als Gottes Zeuge in vollständiger Menschlichkeit und über uns als der Herr in himmlischer Herrlichkeit. Wir sehen von uns weg aus uns heraus hinauf zu ihm. Im Geist vollzieht sich Gottes Wirken in unsrer eigenen Innerlichkeit; da erfolgt der uns von Gott her bestimmende Impuls in uns selbst. Ist die Erinnerung an Jesus, an sein einst von ihm vollbrachtes Werk und an seine Gegenwart bei uns, das uns bestimmende Motiv, so sprechen wir mit Grund von einer Wirkung Jesu; ist die produktive Macht unsres Eigenlebens zu Gott hin gewendet, so sprechen wir mit Grund von der Wirkung des Geistes.

Durch den Geist wird Jesu Wirkung uns selbst eingepflanzt. So berührt er nicht nur etwas an uns, sondern uns. Wir bekommen nicht nur eine Meinung, sondern Gewissheit, nicht nur eine religiöse Tradition, sondern Glauben, nicht nur ein Gesetz, sondern Willen. Wiederum wird uns durch den Geist die Richtung zum Christus hin gegeben. Wir erhalten durch den Geist nicht ein abstraktes Gottesbewusstsein, sondern die Wahrnehmung des Christus, werden nicht mit uns selbst beschäftigt und auf uns selbst zurückgebeugt, sondern erhalten das Ohr für ihn und den Gehorsam gegen ihn, werden nicht zu Eremiten, sondern in die Gemeinde des Christus versetzt.

Was in Gott eins ist, können wir zerbrechen. An der Einheit des Christus und des Geistes entsteht für uns die Aufgabe, die Einheit ihrer Wirkungen in uns zu bewahren. Lösen wir sie auf, so entsteht jene Berufung auf den Geist, die die Verleugnung des Christus in sich hat. Dann fällt er für uns in die Vergangenheit, gilt uns als arm neben unsrem Reichtum, als überschritten und ergänzt durch unsere pneumatischen Erwerbungen. Diese Gefahr wird für die Kirche und den Einzelnen umso dringender, je höher sie die Wirkungen des Geistes schätzen. Oder wir bekommen nach der andern Seite eine geistlose Christlichkeit, ein Evangelium, das sich nicht mit uns eint und die Persönlichkeit arm und leer lässt. Auch dadurch geht die Wirkung des

Christus unter und wird der Vergangenheit überwiesen. Dann entsteht die Frage nach seinen Nachfolgern, nach neuen Hirten und Propheten, die an seine Stelle treten. Auch hier wird die Verwirrung um so grösser, je höher zunächst die Bedeutung des Christus eingeschätzt war; denn um so höher wird nun das erhoben, was als Ersatz für ihn und als Fortschritt über ihn gelten will.

92.

Die Dreieinigkeit.

Durch die zwei Zeugen Gottes, den Christus und den Geist, die miteinander in Einheit wirken, wird unser Leben, da über beiden der sie sendende Vater steht, zum Werk des dreieinigen Gottes. Darum spricht der trinitarische Gottesname das spezifisch christliche Gottesbewusstsein aus, und da das Gottesbewusstsein der Grund und Inhalt alles Glaubens ist, so ist der trinitarische Gottesname das christliche Evangelium. Auf ihn geschieht deshalb die Taufe. Denn die entscheidende Frage ist die, was für einen Gott wir haben, woher unser Gottesbewusstsein seinen Inhalt gewinnt.

Nun besitzt der trinitarische Gottesname seinen Grund nicht mehr einzig in jener Einheit, die uns unser Selbstbewusstsein zeigt, nicht mehr einzig darin, das unsere inwendigen Akte zu trinitarischen Bildungen geeinigt sind, so dass wir die Lebensakte, soweit sie die unverletzte Normalität besitzen, durch trinitarische Formeln beschreiben, sondern der Dreieinigkeitsgedanke bekommt nun seinen Inhalt durch die Geschichte und spricht diejenige Erkenntnis Gottes aus, die wir dem göttlichen Handeln verdanken. Erreichbar wird sie uns aber dadurch, dass zwischen dem, was uns die Geschichte zeigt, und unsrem inwendigen Lebensakt eine Analogie besteht, durch die wir uns das geschichtlich Gegebene zu deuten vermögen.

Unterscheiden wir zwischen der Trinität in Gottes Offenbarung und Gottes Wesen, so dürfen wir nicht von der Offenbarungstrinität wie von einer geringeren Art von Trinität reden; denn sie ist nur soweit für uns vorhanden, als sie in Gottes Wirken offenbar wird. Zur dreifachen Wirkungsweise Gottes haben wir uns vielmehr mit einer vollständigen Bejahung zu bekennen und in ihr das zu finden, was Gottes

Wesen ist. Keine Beschreibung des göttlichen Wesens kommt auf anderem Wege zustande als so, dass sie sammelt, was sich uns in der Vielheit des Geschehens kundtut. Sie zeigt uns nichts über den geschichtlichen Akt hinaus, sondern verdeutlicht uns nur das, was der Akt in seiner konkreten Gestalt vor uns stellt. Denn im Akt macht sich das Wesen sichtbar und dieses ist nicht Wesen ohne den Akt.

Das Aufsteigen des Blicks vom Christus zu Gottes Wesen ist darin begründet, dass uns an ihm ein personhaftes Gottsein offenbar wird, das doch kein Umschlossensein Gottes vom Gesetz der Menschlichkeit bewirkt. Der Vater bleibt in seiner ganzen Gottesherrlichkeit über dem mit ihm eins seienden Sohn. Über dem Christus und im Christus steht die Gottheit. Sie macht ihn, regiert ihn, verklärt ihn, ist für ihn das Gebende, und was sie gibt, ist Gottheit. Der Vater und der Sohn sind unterschieden und eins im selben Willen und Werk. Das gibt jenem Blick in die göttliche Herrlichkeit, der aus unsrer eigenen inwendigen Organisation entsteht, eine inhaltvolle Bestätigung.

Wir reden darum vom ewigen Sohn Gottes, von Gott dem Sohn und von seiner Wesensgleichheit mit dem Vater. Abgewehrt wird damit einerseits die Herabsetzung der Gottheit des Sohns unter die des Vaters, wodurch zwischen beiden eine Trennung entstände, andererseits die Vereinerleung beider, durch die der Christus zu einer Erscheinungsweise Gottes würde, nicht ein in ein bleibendes Leben versetztes Ich.

Bei dem, was für die Kirche zum Dogma wird, kann es sich nicht nur um logische Erwerbungen, sondern nur um solche Erkenntnisse handeln, die unser Verhalten gegen Gott ordnen. Die die Trinität bekennenden Sätze haben ihr Ziel darin, aufzuzeigen, dass unser Anschluss an Jesus uns die Verbundenheit mit Gott gewähre und dass dies ebenso vom Geist gelte, der durch unsre Gemeinschaft mit Jesus in uns wirksam wird. Diesem Motiv gehorcht auch der Sabellianismus: Gott wird begehrt, nichts als Gott; er konstruiert sich aber einen Gott, der sich nur zeigt. Ein Element des Scheins bleibt an seiner Offenbarung, da es nicht zur Hervorbringung eines lebendigen Empfängers der göttlichen Liebe und Sendung kommt. Das führt zur Entwertung der Geschichte, die zu einer vergänglichen Erscheinung entkräftet wird. So bleibt Gottes Liebe in ihrer Beziehung zum Sohn unvollständig; sie bringt kein

vollendetes Geben hervor; denn sie bereitet sich kein ewiges Objekt. In der arianischen Unterordnung des Sohns unter Gott wurde ein leerer Einheitsbegriff auf Gott angewendet, wodurch Gottes Einheit gefährdet war. Hier blieb die Gottheit so über dem Sohne als das Höhere, dass sich das Verlangen über ihn hinauf zum Vater erheben muss.

Mit dem Bekenntnis zur »Wesenseinheit« ist dagegen das ganze Geben, die ganze Liebe ausgesprochen, die den Sohn zum vollendeten Bild des Vaters macht. Damit sind die gebrochenen Formeln beseitigt, die keinen ganzen Glauben, keine vollendete Liebe auf den Christus richten und darum auch keine ganze Erlösung von ihm erwarten. Das Reich Gottes und das des Christus sind nun eins und damit ist auch gegeben, dass uns der Geist Jesu vollständig und wirklich mit Gott vereint. Die Schwäche der Formel, die sie wie jede Benennung Gottes hat, besteht darin, dass die ewige Gleichheit des Sohns mit dem Vater beide in ihrer gleichen Herrlichkeit und Vollkommenheit unbeweglich nebeneinander stellt. Am Christus, wie er uns durch das Evangelium bekannt ist, haben wir dieses unbewegliche Nebeneinander nicht, weil hier die Gleichstellung des Sohns mit dem Vater dadurch begründet ist, dass der Sohn mit seinem ganzen Besitz in den Dienst des Vaters tritt, in der Herrlichkeit des Vaters sein Ziel und in seinem Willen seine Regel hat. Darum übergibt ihm der Vater alles und hat in der Verherrlichung des Sohns sein Ziel. Die Worte Jesu über seine Gemeinschaft mit Gott stellen mächtig dar, wie die Hoheit Jesu aus seiner Untergebung unter den Vater entsteht. Davon ist in die griechische Formel »gleichen Wesens« nichts übergegangen und vielleicht war ihre Beschränkung auf die Kategorie »Wesen«, die aus der Natur genommen ist, in gewissem Sinn ein Vorteil, obgleich sie nach der andern Seite den Gedanken schwächte. Denn ein Versuch, das göttliche Leben zu beschreiben, müsste unsren menschlichen Lebensprozess als Erkenntnismittel brauchen und schüfe somit Anthropomorphismen, nicht bloss Naturalismen. An diesen haftet aber stets eine religiöse Gefahr. Ein Schutz gegen die Unlebendigkeit des Gedankens, die an der Formel »Wesen« haftet, entsteht dadurch, dass der Geist in die Trinität gehört. Das »eine und selbe Wesen« im Vater und im Sohn ist Geist und die Gemeinschaft zwischen ihnen besteht durch den Geist.²²³

Der trinitarische Gottesname gibt uns den letzten, für uns erreichbaren Blick in das, was Gott ist. Wahrheit und Kraft hat er dann, aber auch nur dann für uns, wenn er seine Beziehung zur Tat Gottes, aus der er entsteht, nicht verliert. Die religiöse Tradition hat diesen Zusammenhang nicht immer deutlich hervorgehoben, sondern den Trinitätsatz nicht selten zu einer für sich stehenden Beschreibung Gottes gemacht, die über seine Beziehung zu uns noch nichts aussage. Dann bleibt er nicht nur wertlos, sondern wird leicht schädlich, weil er den Schein einer Kenntnis Gottes hervorbringt, die nur in Worten besteht. Das Neue Testament ist an diesem Gebrauch der Trinitätslehre nicht beteiligt, weil es allen seinen Aussagen über Gott ihren Grund in dem uns erfassenden göttlichen Wirken gibt.

Da sich der trinitarische Gottesname aus dem göttlichen Werk ergibt, so spricht er zugleich die Normen aus, nach denen sich unsre Geschichte vollzieht. Daher entsteht dann, wenn unser Gottesbewusstsein im dreifachen Namen Vater, Sohn und Geist seinen Inhalt hat, die Frage: was wird der Mensch durch die Gemeinschaft mit dem so an ihm sich offenbarenden Gott?

III.

Die Christenheit als die zu Gott berufene Gemeinde (Soteriologie).

93.

Übersicht.

Damit die Gemeinde Gottes entstehe, dazu ist der Christus gesendet. Die Darstellung der Christenheit enthält somit die Folgesätze aus der Lehre vom Christus. Was er ist, bestimmt, was wir durch ihn werden, so dass uns mit dem Urteil über ihn das Urteil über die Kirche gegeben ist. Die Lehre von der Kirche hat aber zugleich Selbständigkeit und ist nicht nur durch die Christologie begründet, sondern begründet ihrerseits auch die Christologie. Denn wir haben hier unsre Beobachtung auf Vorgänge zu richten, die sich in der Gegenwart als unser eigenes Erlebnis vollziehen und darum auch die Beweiskraft des Erlebten besitzen. Weil die Kirche das Werk des Christus ist, hat sie das Vermögen und die Pflicht, ihn zu bezeugen und zu beweisen. Diese Aufgabe erfüllt sie nicht einzig durch ihre Predigt und ihre praktischen Dienste, sondern auch durch ihre Theologie, die an denjenigen Vorgängen, aus denen heute das Christentum besteht, die Gnade und Gabe des Christus aufzeigt und mit der Antwort auf die Frage, was Christentum sei, auch die beantwortet, was Christus sei.

Die nächste Frage ist die nach den Vorgängen, die die Beziehung zwischen dem Christus und unsrer Gegenwart stiften und uns dadurch das Christentum ermöglichen, nach den Trägern seines Gedankens und Willens, die sie in unsre Geschichte hinüberleiten und fortdauernd wirksam machen. Was uns die Gnade zuleitet, nennen wir Gnadenmittel. Die Formel ist freilich unzulänglich, weil sie nur an die sachlichen Versichtbarungen der Gnade erinnert, und doch fällt den Dingen bei der Übermittlung der Gnade notwendig

die geringere Wichtigkeit zu. Sie ist nicht eine Kraft, die naturhafte Wirkungen hervortriebe, sondern ist der Wille der Person und hat darum in der personhaften Lebensgestalt derer, denen sie sich gibt, ihr Ziel. Darum kann sie auch nicht mit dinglichen Mitteln arbeiten, sondern bereitet sich ihr Instrument aus denen, die sie zu ihren Empfängern macht. Christus breitet seine Gnade in der Menschheit dadurch aus und macht sie dadurch wirksam, dass die Berufung zu ihm jeden, der sie empfängt, auch in seinen Dienst versetzt.

Wir haben weiter zu erwägen, was uns durch den Christus verschafft werde und die von ihm uns gewährte Gnadengabe bilde. Damit nehmen wir den religiösen Besitz wahr, der das Merkmal der Christenheit ist.

Dieser ist aber wieder nichts Dingliches, so dass er ohne die Funktionen vorhanden wäre, die er in uns begründet. Die Gnadenwirkungen sind Tätigkeiten, in die uns der Christus versetzt, und erst mit ihnen haben wir das vollständige Bild des Christentums vor uns. Sie lassen sich nicht nur der Ethik überweisen, da ohne sie die Wirkung des Christus nicht dargestellt werden kann. Der Glaube, die Busse, die Liebe, die Hoffnung hängen sich nicht nachträglich an die Gnadengabe an, sondern sind selbst das, womit uns Christus begnadet, das, worin Gottes Werk in uns besteht.

Mit der Lehre von den Mitteln, der Gabe, den Wirkungen der Gnade wissen wir, was das Christentum in den jetzt für uns gültigen irdischen Verhältnissen ist.

A.

Die Gnadenmittel.

94.

Das Apostolat.

Die Evangelien verdeutlichen mit erhabener Klarheit, dass Jesus auf alle sachlichen Machtmittel verzichtete und Gottes Herrschaft nicht durch Dinge herzustellen suchte. Er hatte, als er sich zum Kreuz bereitete, einzig die Begründung des Apostolats erreicht. Seine Jünger bestellte er sowohl bei ihrer Berufung als bei seinem Abschied zu Fischern der Menschen und Hirten der Herde, nachdem er selbst für sie zum Fischer und Hirten geworden war.

Ihr Beruf nimmt den ganzen Reichtum der Sendung des Christus in sich auf und erhält dadurch die Merkmale der göttlichen Offenbarung. Ihr Wort ist Berufung zu Gott, die Begegnung mit ihnen somit dasjenige Erlebnis, durch das die göttliche Gnade den Menschen erfasst. Daraus entsteht ihre Autorität. Sie sind nicht nur Glieder der Gemeinde, nur mit dem zeitlichen Vorrang, dass sie die ersten Christen seien, sondern sie stellen die Gemeinde her samt ihrem religiösen Besitz. Ihre Autorität ist so universal wie die des Christus. Da er der Einzige ist, der allen das zu sagen vermag, was sie nicht in sich selber finden, nämlich die Berufung zu Gott, und ihnen das geben kann, was jeder bedarf und keiner zu bewirken vermag, nämlich die Versöhnung mit Gott, so ist der Dienst seiner Boten für alle unentbehrlich und für alle die Gabe, die ihnen den Anteil an Gott gewährt.

Darin setzt sich der die Sendung des Christus begründende Gedanke fort: der Vater offenbart sich im Sohn, der Sohn in seinen Jüngern. Er ist der Bote des Vaters in Kraft seiner Gemeinschaft mit ihm; so sind sie seine Boten in Kraft seiner Gemeinschaft mit ihnen.

Die Funktion und Autorität des Apostels ist darum gleichzeitig und einheitlich sowohl auf den Christus als auf den Geist begründet, weder nur auf jenen noch nur auf diesen. Auch beim Apostel entsteht der religiöse Vorgang aus der Geschichte, nämlich daraus, dass er der Begleiter Jesu, der Zeuge seines Lebens, Leidens und Auferstehens war. Paulus macht hier keine Ausnahme, da sich auch sein Amt aus der besonderen Form seiner Bekehrung ergab, daraus, dass er durch einen Akt des Christus, der niemand widerfuhr als ihm, zu seinem Boten wurde. Aber diese historische Begründung ihres Amtes verbindet sich mit ihrer pneumatischen Ausrüstung. Das personhafte Ziel der Arbeit Jesu verlangt dies; seine Boten haben nicht ein Wort zu sagen, das ihnen fremd bliebe, sondern ein solches, das zu ihrem eigenen Besitz wird, und nicht eine Arbeit zu tun, von der sich ihre Person absondern liesse, sondern ihre Arbeit wird ihre eigne Tat. Dazu bedürfen sie den Geist, ein eigenes Erkennen, Glauben und Lieben, das sie für ihren Beruf befähigt, und der Beweis des Apostolats besteht darum nicht einzig in seinem geschichtlichen Wissen, sondern gleichzeitig in der Höhe seines eigenen religiösen Stands.

Durch den doppelten Grund ihres Wirkens vertreten die Apostel den christlichen d. h. den trinitarischen Gottesgedanken. Gott bezeugt sich durch sie der Menschheit als Vater, Sohn und Geist.

Da Jesus die Verbindung zwischen sich und seiner Gemeinde durch die Apostel herstellte, so wird mit ihrer Ablehnung auch der Anschluss an Jesus aufgegeben. Der Wunsch, eigene Worte Jesu zu finden, die nicht durch die Apostel zu uns kämen, ist unerfüllbar. Da alle Worte, die uns von Jesus erhalten sind, zugleich auch Worte der Apostel sind, bleibt es bei seiner Anordnung: »Ihr seid das Licht der Welt«. Zum Versuch, eine Kenntnis Jesu zu erreichen, die uns von seinen Jüngern unabhängig machte, kam es zunächst vom Entwicklungsgedanken in seiner Hegelschen Fassung aus, da sich aus ihm das Urteil ergab: in der Geschichte der ersten Gemeinde habe sich eine aufsteigende Bewegung vollzogen; Jesu eigenes Denken und Wollen sei dazu der erste Anfang, somit noch arm und unentwickelt gewesen, während hernach die Kirche und schon seine Jünger über ihn hinauswüchsen, wobei wie überall der Kampf zwischen den sich widersprechenden Formationen des Denkens die neuen, höheren Gebilde hervorgetrieben habe.²²⁴ Aber nicht historische Beobachtungen, sondern metaphysische Sätze gaben einst dieser Theorie den Schein der Begründetheit. Wenn die Geschichte als Denkprozess verstanden wird, so kann auch Jesus sie nur durch einen Gedanken bewegt haben, und da sich bei ihm ein solcher Gedanke nicht findet, so entsteht folgerichtig das Christentum erst durch die Christenheit. Ein solcher Schluss verletzt aber das Grundgesetz des Denkens, das uns verbietet, ein metaphysisches Schema auf das Geschehene aufzutragen, während wir ihm die offene Beobachtung schuldig sind, und dies vollends, wenn es mit der Verheissung an uns herantritt, uns Gottes Werk zu zeigen. Damit, dass die Christenheit durch das, was sie von Jesus empfangt, in eine fortschreitende Bewegung versetzt wird, ist der Satz nicht bewiesen, dass sie sich von Jesus entfernt und über ihn erhoben habe. Denn der Streit und die Armut sind nicht die einzigen Kräfte, die die menschliche Tätigkeit hervorrufen; auch der Reichtum des Lebens hat die Kraft, Geschichte zu erzeugen, wenn sich die Liebe seiner als ihres Werkzeugs bedient. Der Reichtum Jesu, den er seinen Jüngern

mitteilt, führt sie in eine tatkräftige Arbeit, durch die eine sich gliedernde und emporsteigende Mannigfaltigkeit von Bildungen entsteht, ohne dass wir zu ihrer Ermöglichung an den Anfang einen leeren Juden setzen müssten, über dessen Armseligkeit sich die Kirche allmählich erhebe.

Halb mit dieser Beschreibung der urchristlichen Geschichte vermischt, halb im Streit mit ihr tritt jene Darstellung der Apostel auf, die bei ihnen eine Entstellung der Frömmigkeit Jesu sieht. Die Religion Jesu habe die Reinheit der Originalität; dann drängten sich aber die vorhandenen Denk- und Willensformen an sie heran und es entstünden Mischbildungen, religiöse Synkretismen. Das zeige sich im Bemühen der Apostel, eine Lehre zu bilden; erst sie hätten ein Dogma über den Christus und sein Werk geschaffen, wie sie auch den religiösen Individualismus Jesu dadurch geschädigt hätten, dass sie die Kirche begründeten. Die Aufgabe des Theologen bestehe somit darin, die Religion Jesu wieder von ihrer Verbildung durch die Theorien der Apostel zu befreien und statt des Glaubens an Christus den Glauben Jesu aufs neue zu verstehen und zu verbreiten.²²⁵

Auch diese Theorie verzichtet auf den Christus, da sie Jesus schon bei seinem ersten Schritt, bei der Wahl und Bildung seiner Jünger, scheitern lässt, womit die absoluten Kategorien, die den Inhalt des Christusbegriffs bilden, zerstört sind. Aber auch diese Theorie gewinnt ihr Urteil aus einem Gottesgedanken, der Jesus fremd ist. Sie bringt die Stimmungsreligion zur Geltung, die uns dann noch bleibt, wenn ein skeptisches Urteil das Denken entwertet, folgerichtig den Willen preisgibt und auf die Gemeinschaft verzichtet. Diese auf Stimmungen beschränkte Religiosität war aber Jesus nicht weniger fremd als eine spekulierende Denkreigion. Der Christusgedanke ist der vollständige Gegensatz zur Beschränkung des Interesses auf das eigene Innenleben. Dadurch, dass Jesus das königliche Ziel erfasst, hat er sich mit seinem Willen und Handeln in den Dienst der Gemeinde gestellt. Sein Ziel war die Bekehrung Israels, und da dieses seine Berufung ablehnt, so findet seine Sendung ihre Bewährung darin, dass durch ihn die neue Gemeinde entsteht, die nun Gott gehorsam ist. Um aber mit dem königlichen Willen zu handeln, brauchte er eine deutliche, in ihm befestigte Gewissheit, die ihm Gottes Willen zeigte, und er hat nie

anders von Gott gesprochen als so, dass er sich als den bezeichnet, der Gott kennt. Darum sahen seine Jünger im Ertrag ihrer Arbeit, durch die die Gemeinde und damit auch die sie einigende Lehre entstand, keine Abweichung von ihm, nichts, was als fremde Zutat zu seinem Wort hinzukäme, sondern seine Gabe, die ihnen über das Gewissheit gewährte, was er selber ist und schafft. Dass ihr Denken geschichtlich bedingt war wie das Denken aller, auch derer, die ihre Predigt zu reinigen versuchen, ist offenkundig. Sie wurden durch ihren Beruf ebensowenig zu unhistorischen Idealmenschen, als der Christus eine solche ist, sondern es zeigt sich auch an ihnen, dass sich hier ein göttliches Wirken vollzieht, das Geschichte schafft.

Der Beweis, den die Apostel bei sich haben, besteht darin, dass sie mit einer die ganze Geschichte bewegenden Kraft den Wahrheitsgedanken vertreten. Ihnen verdanken es die christlichen Völker, dass bei ihnen im öffentlichen Urteil die Wahrheitsregel als unverletzlich gilt.

Der Ernst, mit dem die Apostel die Wahrheit als die gültige Norm für ihr Denken und Handeln ehrten, zeigt sich in den lehrhaften Worten, die den Widerstand gegen die Wahrheit zum Merkmal der Sünde und den Gehorsam gegen die Wahrheit zum Merkmal des Anteils an Gott und am Geist machen,²²⁶ und bewährt sich durch die erhabene Wahrhaftigkeit, mit der sie sich selbst, die Judenschaft und die Christenheit beurteilten. Die Darstellung der Jünger in den Evangelien ist in dieser Hinsicht eine grosse Leistung. Ebenso bedeutsam ist die siegreiche Abwehr jedes Illusionismus in der Beurteilung der eigenen Gemeinde, obwohl sich ein solcher leicht an die absoluten Kategorien heften kann, mit denen das Evangelium den Christenstand beschreibt. Dieselbe Wahrhaftigkeit bewährt sich in der Freiheit der Jünger von allen erlernten und imitierten Formeln. Sie wissen sich durch den Christus nicht zur Rezitation von Formeln berufen, sondern in ihrem Lebensstand ergriffen und gestaltet. Sie tragen darum nicht eine von allen gleichartig eingeübte Figur. Jeder spricht seine Sprache, tut seine Arbeit, hat seinen eigenen Glaubensstand und wird in seinem individuellen Lebensmass geheiligt, nicht aber entstellt. Diese Gestalt des inwendigen Lebens entsteht nicht durch Schauspielerei und Träumerei. Die Erinnerung an die Unsicherheit

unsrer Beobachtung, wenn sie inwendige Vorgänge aufzufassen hat, kommt gegen diesen Tatbestand nicht auf. Es ist uns ein Unterscheidungsvermögen gegeben, das Phrasen und Willkürlichkeiten von einem hellen Bewusstsein unterscheiden kann, das so denkt, wie es muss, und das sagt, was es denkt, und den ihm eingepprägten Gewissheiten in gerader Treue untergeben ist.

Sodann stehen die Apostel miteinander in einer festen Gemeinschaft und ihr Werk besteht darin, dass sie die Gemeinde herstellten. Die neutestamentlichen Dokumente verkünden in den entscheidenden Grundstrichen denselben Christus und ordnen das Verhalten der Christenheit nach denselben Normen. Durch die individuelle Bestimmtheit, die jeder von den Aposteln hat, wird ihre innerliche Übereinstimmung nicht vermindert, sondern sie bekommt gerade dadurch ihre Bedeutsamkeit. Denn so ist festgestellt, dass die Einheit zwischen ihnen nicht mechanisch bewirkt oder erzwungen, sondern von innen her begründet ist. Sie entsteht daraus, dass alle mit aufrichtigem Glauben zum Christus hingewendet sind. Sie selbst stellten sich unter ihn; daraus entsteht die persönliche und individuelle Färbung ihres Worts; dass sie sich aber ihm untergaben, das gibt ihnen den gleichartigen Willen, das einheitliche Ziel, denselben Stoff für ihr Denken und dieselben Massstäbe für ihre Urteile. Ihre Dokumente stellen die Tatsache fest, dass Jesus wirklich eine Gemeinde schuf, nicht eine Gewaltherrschaft, durch die alle unter einen gleichförmigen Zwang gestellt waren, auch nicht religiöse Eremiten, von denen sich jeder abseits von der Wirklichkeit in sein Innenleben versenkte, sondern eine geeinigte Gemeinde Freier, in der jedes Glied sein eigenes Leben hat, jedes aber durch den gemeinsamen Herrn mit allen in völliger Gemeinschaft verbunden ist. Damit haben die Jünger für den Christusnamen Jesu den Tatbeweis geführt. König ist der, der die Sozietät schafft. Für seine Jünger war Jesus wirklich der Christus, wirklich der Herr; denn er hat aus ihnen eine Kirche, eine realisierte religiöse Gemeinschaft gemacht.

Derjenige Teil des apostolischen Worts, der den Besitz und die Pflicht der Gemeinde darstellt, gibt uns Begriffe, die wir an unsrem eigenen Gewissen und an unsrer Praxis erproben können, und für diese hat die Erfahrung der Kirche

den Wahrheitsbeweis mit herrlicher Deutlichkeit geführt. Dagegen ist bei den Erinnerungen der Jünger an ihren Verkehr mit Jesus eine sie kontrollierende Prüfung nicht überall möglich. Daher entstehen hier Unterschiede in der Gewissheit; die Zustimmung, die wir ihren Aussagen geben, ist bald fester, bald schwächer begründet; wir können auch gegenüber einzelnen Angaben zur Ablehnung genötigt sein. Allein auch von dem, was von uns nicht geprüft werden kann, ist vieles deshalb einer sicheren Beurteilung fähig, weil es mit dem, was für unser Verständnis offen ist, in innerer Einheit steht, und die Wahrheit, die das apostolische Wort in denjenigen Teilen, die für unsre eigene Beurteilung offen sind, besitzt, macht allen deutlich, dass uns nicht Vermutungen und Theorien, sondern einzig die gesicherte Beobachtung das Recht zur Ablehnung und Umbildung des apostolischen Worts verleiht.

Aus der Überordnung der Apostel über die Gemeinde, die die Gemeinde von ihnen abhängig macht, entstand die Frage, ob sie nicht Nachfolger bedürfen. Einen Versuch, dem Apostolat Nachfolger zu geben, stellt das Episkopat und das Papsttum dar; die Funktion der Apostel sei zeitlich begrenzt, könne aber der Kirche nicht verloren gehen; somit trete das kirchliche Amt an die Stelle der Apostel.²²⁷ Aber der Gedanke, dass es Nachfolger der Apostel geben könne, war dem Apostolat fremd und ist daher eine unhistorische Fiktion. Ihr Werk besteht darin, dass die Kirche entstand, auf die nun die Verpflichtung überging, dass sie das Wort Jesu sage und im Dienst der göttlichen Gnade handle. Dass es aber durch Wahl oder sonst auf irgend eine Weise neue Apostel geben könnte, ist kein Gedanke der Apostel. Die Anerkennung ihrer Sendung schliesst aber die Umbildung ihres Amts nach eigenen Postulaten aus.

Um aus der angeblichen Notwendigkeit eine Tatsache zu machen, sind unhistorische Konstruktionen nötig. Der Nachfolger hat nicht mehr, was der Apostel hatte und was ihn zum Apostel machte; denn er war es durch seine bestimmte geschichtliche Stellung, weil er Jesus kannte. Das ist unübertragbar und besitzt die Unwiederholbarkeit der Geschichte. Der unhistorische Gedanke wird auch unethisch. Das apostolische Amt bestand in einem Dienst, der die Person mit allen ihren ethischen Kräften in Tätigkeit versetzte.

Hiefür Nachfolger zu schaffen, getraute sich die Kirche nicht. Die Nachfolge der Apostel soll ein Amt sein, das von der Person unabhängig seine Resultate herstelle. Damit ist das Wort Jesu in seinem Kern verletzt, weil so eine unpersönliche Religion entsteht, statt des Glaubens der Zauber, statt der Gnade Gottes eine mit Dingen arbeitende Heilsanstalt. Um die Lücke zu ergänzen, wird die pneumatische Begründung des Amtes gesteigert; die geschichtliche Situation der Apostel sei freilich nicht wiederholbar; aber der Geist bleibe, der auch die ethische Ohnmacht der Personen ersetzen soll. Allein die Vorstellung vom Geist, die hiebei verwendet wird, ist ungeistlich, da der Geist ins Sakrament der Ordination eingeschlossen und von der Persönlichkeit fern gehalten wird.

Diejenigen Nachahmungen des Apostolats, die im Gegensatz gegen ihre römische Form entstanden, z. B. bei den Waldensern und den Irvingianern, anerkennen die an ihm haftende sittliche Verpflichtung und verlangen vom Träger des Apostelnamens ein apostolisches Glauben und Lieben. Weil aber der geschichtliche Zusammenhang mit Jesu Werk nicht herstellbar ist, so wird auch hier nur die pneumatische Begründung des Apostolats anerkannt; der erhöhte Christus sende sie durch eine besondere Ausrüstung mit dem Geist. Damit entsteht nie das, was die Funktion der Apostel bildete. Diese sogenannten Apostel haben wie alle das Evangelium von denen zu empfangen, die die Boten Jesu gewesen sind.

95.

Das prophetische Zeugnis für den Christus.

Vor dem Christus steht die Reihe der Propheten wie nach ihm die der Apostel. Dagegen wird sowohl dann Einsprache erhoben, wenn Jesus in die alttestamentliche Religionsgeschichte als ihr Glied eingereiht wird, als dann, wenn er von ihr getrennt und sein Zusammenhang mit dem Judentum nur als Schwierigkeit empfunden wird. Jenen Gedanken benützt die jüdische Polemik gegen das Christentum, die nach der Formel »Hillel und Jesus« arbeitet, aber auch die rationale Deutung Jesu, die ihn als den aufgeklärten und aufklärenden Juden beschreibt, da er damit nur als ein Glied der alttestamentlichen Gemeinde aufgefasst ist. Da-

gegen stammt das entgegengesetzte Urteil, dass wenigstens das, was an Jesus die historische Macht besitze und in den Gang der Völker fruchtbar eingegriffen habe, zum Judentum in keiner Beziehung stehe, aus einer apologetischen Tendenz, die verlangt, dass das Christentum nicht mit den Schwierigkeiten, die am Alten Testament entstehen, und mit den Widerwärtigkeiten, die den jüdischen Charakter bedrücken, belastet werden soll.

Beide Sätze geben den Christusgedanken preis. Die Einmaligkeit und Vollständigkeit seines Amts unterscheidet den Christus von der ihm vorangehenden Gemeinde ebenso bestimmt wie von der durch ihn begründeten. Der Christus ist nicht nur ihr Glied, da er die geheiligte und bleibende Gemeinde schafft. Ihre Vollendung zu ihrer vollkommenen Gestalt bedeutet ihre Erneuerung. Dadurch tritt Jesus aus jeder Vergleichbarkeit mit dem Rabbinat heraus und gibt sich ein Ziel, das mit dem eines Pharisäers nicht mehr zusammenzustellen ist. Ebenso wenig lässt aber der Christusgedanke die Trennung Jesu von Israel zu, weil er sich auf die dem Volke gegebene Verheissung bezieht. Als der von Gott Geweissagte kommt der Christus und das bestimmt das Bewusstsein Jesu wesentlich. Das Werk der Propheten und die Arbeit Jesu bestätigen sich daher wechselseitig; der göttliche Grund des einen bewährt die göttliche Sendung des andern.

Davon, dass sich Jesus von Israel getrennt habe, spricht nur eine geschichtslose Phantasie. Er stand mit ungebrochenem Anschluss in der Gemeinde, nicht nur in passiver Anpassung an sie, sondern mit vollendeter Liebe. Der Beweis dafür ist sein Kreuz, von dem er sofort frei war, wenn er Israel fahren liess. Die Notwendigkeit, die ihn in der Gemeinde festgehalten hat, hat religiöse Art. Gott hat Israel geschaffen; ihm ist es geheiligt und er hat ihm seine Verheissung gegeben. In der Treue Gottes ist die unwandelbare Treue begründet, mit der Jesus ganz und gar Jude war. Demgemäss erfasst er auch das Alte Testament als Gottes Wort, geschrieben für ihn. Aus ihm entnimmt er den Willen Gottes für sich. Er sah sich nicht nur vor eine menschliche Hoffnung gestellt, an deren Erfüllung er seine Kraft erprobt, nicht durch ein Ideal gelockt, das die Volksphantasie beschäftigte und dem auch er sich öffnete, sondern was er vor

sich sieht, das war ein göttliches Versprechen, eine unzweifelhafte Kundgebung des göttlichen Willens, eine Aussage über das Ziel, zu dem Gottes Regierung sich hinbewegt.

Er stellt daher den Zusammenhang zwischen sich und Israels Schrift nicht nur durch die einzelnen Worte her, die den von Gott einst zu sendenden König versprechen, sondern bezieht die ganze Geschichte und Schrift Israels auf sich und sein Amt. Um seinetwillen ist die alte Gemeinde geschaffen; um seinetwillen ist das Gesetz gegeben und sind die Propheten gesendet; er vollendet, was durch die Zeit von Mose bis zum Täufer vorbereitet ist. Die Rechtfertigung seines Urteils besteht darin, dass die alttestamentliche Geschichte ohne ihn negativ enden würde. Ausser ihm bleibt nur Missgestalt und Tod im Judentum. Mit seiner Ausstossung geht nicht nur der Tempel und die Schrift, die unter der Tradition versinkt, sondern auch die Religion verloren, die durch den nationalen Fanatismus aufgezehrt wird. Dagegen ist durch ihn und seine Gemeinde der ganze Inhalt der alttestamentlichen Geschichte und Schrift für die Menschheit erhalten und zu universaler Wirkung gebracht.

Das Hauptstück der Schrift erkennt Jesus mit der ganzen Gemeinde im Gesetz, wie es der alttestamentlichen Geschichte entspricht, da das Busswort und die Verheissung der Propheten den Bestand der von Gott erwählten Gemeinde und das Gesetz als ihr gegeben voraussetzen. Weil Israel Gott und seinen Willen kennt, ist sein Abfall von ihm Schuld. Da das Gesetz Israel vor die zentrale Frage stellt, die in der menschlichen Geschichte ihre Entscheidung finden muss: Recht und Unrecht, Gutes und Böses, Gehorsam und Schuld, schafft es für den Bussruf Jesu die Voraussetzung, und indem es auch dem sündigen Volk den Kultus verschafft und an ihn die Zusage der Vergebung und Restitution für die schuldig Gewordenen heftet, schafft es sie auch für sein veröhnendes Werk.

Die vor Jesus geschehene Geschichte hatte die grossen Anliegen und Bedürfnisse hervorgebracht, in deren Erfüllung das Werk Jesu besteht. Durch Gottes berufende Gnade war eine Gemeinde entstanden, die ihn kannte und vor ihm wandelte; sie war aber noch ein kleiner Teil der Menschheit. Während das, was sie empfangen hat, die Kenntniss Gottes und die Gemeinschaft mit ihm, universale Güter sind, ist sie

selbst für die Gesamtheit der menschlichen Geschichte noch bedeutungslos. Wie löst sich diese Antinomie? Durch den Christus, der die universale Gemeinde schafft.

Gott hat sich an Israel als den das gute Werk Gebietenden, das böse Richtenden erwiesen bis zur Vernichtung der Gemeinde wegen ihrer Schuld. Zugleich bezeugt er sich ihr in der Freiheit und Vollmacht seines Vergebens, in dem die Überwindung des Bösen liegt. Wie einigt sich der richtende und der versöhnende Wille Gottes? Wie nimmt er den Schuldigen mit ewiger Wirkung wieder in seine Gemeinschaft auf? Durch den Christus, der uns die Versöhnung bringt.

Gottes Güte offenbart sich an Israel in seinen natürlichen Verhältnissen. Er war der Erhalter seiner irdischen Existenz. Und doch ist Geist das Wesen Gottes und seine Gabe, wie an denen sichtbar wird, die als seine Boten in seinem Dienst gesendet sind. Wie kommt der Geist in die Fleischeswelt? Die Antwort ist der Christus, der den Geist hat und gibt.

Dass er der Verheissene ist, hat also nicht nur den Sinn, dass das vorbestimmende Erkennen und Wollen Gottes auf ihn gerichtet ist, sondern sein Werk ist ihm durch das, was der Gemeinde vor ihm gewährt war, vorbereitet und ermöglicht. Die Voraussetzungen und Mittel für sein Amt waren ihm durch Gottes Werk in Israel verschafft.

Der Unterschied, der zwischen den beiden Testamenten und Gemeinden besteht, würde missdeutet, wenn wir sagten, Jesus habe die nationale Verfassung Israels verworfen und an ihre Stelle den religiösen Individualismus gesetzt. Er hat den nationalen Bestand der vorhandenen Gemeinde nicht kritisiert, sondern seinem Volk sein ganzes Leben gewidmet. Dies freilich steht fest, dass aus der Sendung des Christus die an alle gerichtete Berufung erfolgen wird; aber der Grund, der die neue Gnade Gottes nötig macht, liegt nicht zuerst oder allein in der nationalen Verfassung Israels. Nach Jesu Urteil starb Israel nicht deshalb, weil es ein Volk war, sondern weil es sündigte und unbussfertig bei seiner Sünde blieb, und das Neue, das nun entsteht, ist nicht die Vereinsamung des Einzelnen, der sich selbst zu einer vollkommenen Persönlichkeit ausbilden soll. Solche Theorien haben gar keine Beziehung zu Jesus. Er sah das Neue darin, dass durch ihn Gottes königliche Herrschaft mit ihrer ewigen Gerechtigkeit und Gnade an der Menschheit wirksam wird. Wird Gottes Beziehung zu den

Menschen durch den Christus neu, so wird auch der Umfang der Gemeinde neu.

Ebenso ist die Formel »Gesetz und Evangelium« nicht geeignet, um den Punkt zu bezeichnen, an dem durch Jesu Arbeit die religiöse Veränderung entsteht.²²⁸ Denn das, was Jesus als Gottes Wort und Werk in Israel vor sich sah, galt ihm nicht nur als Gesetz in dem Sinn, dass es den Menschen nur auf sein eigenes Werk verwies und ihn deshalb von Gott schied. Vielmehr hat sich Gott nach Jesu Urteil wirklich zu Israels Gott gemacht, hat ihm also seine Gnade, sein Vergeben, sein Leben offenbart, alles, was er denen gibt, die er zu sich beruft. Und für seine eigene Gemeinschaft mit Gott und die von ihm berufene Gemeinde hat Jesus das Gesetz nicht von Gottes Willen und Werk getrennt, sondern er bringt ihm durch seine Herrschaft und sein Versöhnen die Bestätigung und Erfüllung.

Den Fortschritt über die alttestamentliche Verheissung, die der Gemeinde den natürlichen Segen verspricht, bewirkte Jesus nicht dadurch, dass er Gottes Gnade einzig auf die inwendigen Vorgänge bezog und die natürliche Not für gleichgültig, das natürliche Glück für wertlos erklärte. Er bekämpfte die frühere Frömmigkeit, die von Gott die freundliche Gestaltung des Schicksals erwartete, nicht durch Unnatur, sondern er verkündet auch hier die Vollkommenheit des Vaters, dessen Herrschaft sich nicht nur dadurch offenbart, dass er die Lage des Menschen verändert, sondern dadurch, dass er den Menschen in seinem inwendigen Lebensstand erfasst und mit sich vereint.

In allen Beziehungen stellte Jesus das Alte Testament nicht als den Schatten neben das Licht, das nun durch seine Sendung komme, nicht nur als die negative Vorbereitung neben die positive Gabe Gottes, sondern das, was bisher in der Kraft, aber auch in der Unfertigkeit des Anfangs vorhanden war, erlangt nun durch den Sohn des Vaters und den Herrn aller die Einheit und Vollständigkeit.

Die Gemeinschaft, die Jesus mit Israel vereint, darf nicht deshalb verdunkelt werden, weil uns die Benützung des Alten Testaments Schwierigkeiten macht. Seine Überlieferungen reichen noch weiter in die Vergangenheit zurück und sind darum unsrem Verständnis noch mehr verschlossen als das Neue. Die Technik des Wissens ist im Alten

Testament noch weniger ausgebildet; poetische und praktische Gesichtspunkte treten daher in den alttestamentlichen Geschichtsbericht stärker hinein und vermindern seinen Erkenntniswert. Die religiöse Poesie bedeutet dort noch mehr, als wir vom Standpunkt der Wissenschaft aus wünschen. Den intellektuellen Anstössen gehen die ethischen Schwierigkeiten parallel. Das Alte Testament lässt sich nicht als ein für alle Zeiten gültiges Idealbild des richtigen Handelns verwerten. Was es uns gibt, wird nicht nur von unsrer historischen, sondern auch von unsrer ethischen Erkenntnis überschritten. Dies ist aber notwendig durch die Sendung des Christus gegeben. Er schafft das Neue nicht durch die Zerstörung des Alten, sondern durch seine Vollendung. Mit ihr treten wir aber über den Anfang empor. Für die Behandlung des Alten Testaments gab uns Jesus selbst die Regel in der Weise, wie er die Gebundenheit an das gegebene Gotteswort und die Freiheit von ihm besass und seinen Jüngern gab. Er hat ihnen beide Gewissheiten verschafft, dass er in keiner Auflehnung gegen die alttestamentliche Offenbarung stehe und dass er sie über sie hinaufführe. Zwischen den beiden zunächst antithetisch gegeneinander stehenden Sätzen stellt die religiöse d. h. zu Gott aufsehende Fassung des Alten Testaments die Einheit her. Israel ist Gottes Werk, sein Gesetz Gottes Wille, die ihm gegebene Verheissung Gottes Versprechen. Daraus folgt das dankbare Bekenntnis zu dem, was durch das Alte Testament gegeben ist. Ungehorsam gegen Gott ist für den Christus undenkbar. Es ist aber ebenso Gott, der ihn sendet, ihn als den Sohn leitet und ihm sein Wort und Werk gibt. Darin liegt die Überschreitung des alttestamentlichen Bestands. Der Ungehorsam gegen Gottes jetzt sich kundtuenden Willen wäre zugleich auch der Bruch der alttestamentlichen Religion. Israel kann nicht mit der Berufung auf das frühere Gotteswort das entwerthen, was Gott ihm jetzt im Christus gibt. Es hat sich seiner Führung mit demselben Gehorsam zu unterstellen, mit dem es bisher unter Moses Gesetz stand, und eben dadurch wird das Ziel erreicht, für das die alttestamentliche Gemeinde geschaffen ist.

Die Gebundenheit Jesu an den Kanon und seine Freiheit von ihm entstehen also beide aus der Vollkommenheit seiner Verbundenheit mit Gott, die ebenso vollständig ist, wenn er

durch das alttestamentliche Wort Gott vernimmt und wenn er ihm selbst innerlich vernehmlich wird. Er vermochte das Eine nicht ohne das Andere und darum, weil sein Blick hier und dort auf Gott und allein auf Gott gerichtet ist, hatte er die Zuversicht, dass sich die Regierung Gottes zu einer grossen, deutlichen Einheit zusammenfüge und im Neuen alles Alte erhalten und vollendet sei. Das ergibt für die Christenheit die Regel, nach der sie die Benützung und die Kritik des Alten Testaments zu üben hat.

96.

Die Inspiration der Schrift.

Die Apostel und mit ihnen auch das Gesetz üben auf die Gemeinde eine bleibende Wirkung aus durch die Schrift. Da sie diese besitzt, entbehrt sie das Apostolat nicht, sondern steht für immer unter der apostolischen Leitung. Das Urteil über die Schrift ergibt sich aus der Bedeutung des Apostolats und der Prophetie.

Wie jede personhafte Beziehung zu Gott durch den Geist vermittelt ist, so hat der apostolische und prophetische Dienst seine Voraussetzung darin, dass der Geist Gottes den Berufenen ihr Denken, Wollen und Handeln gebe. Nur so kommt es zu einer Geschichte, die in Gott ihren Grund hat, zu einem Wort, durch das Gott den Menschen beruft.

Die Inspiration der Schrift wird somit missverstanden, wenn sie einzig die intellektuelle Richtigkeit der Schrift bewirken soll. Diese Wendung bekam die Lehre zuerst in der Synagoge und von ihr aus auch in der Kirche, weil ihre Lehrer in der Schrift vor allem das Erkenntnismittel sahen, mit dem sie ihre Vorstellungen über unser Verhältnis zu Gott erwarben und begründeten. Aus dieser Betrachtung der Schrift ergab sich für die Inspiration, dass sie den Verfassern der Schrift ihre Erkenntnisse verschafft habe. Diese Beurteilung der Schrift beruht auf der richtigen Wahrnehmung, dass die ganze Arbeit Jesu unter die Wahrheitsregel gestellt ist und die Wahrheit als Gottes Gabe heiligt. Sie stiftet eine bewusste, also eine denkende Zuwendung zu Gott und führt das Bewusstsein zur Gewissheit, das Denken zum Erkennen empor. Die Schrift ist deshalb, weil sie Gnadenmittel ist, auch Erkenntnismittel. Allein es ent-

steht doch eine gefährliche Verdunkelung des Tatbestands, wenn sie nur als Erkenntnismittel benützt werden soll. Sie gibt Wissen nicht bloss zu unsrer Erleuchtung, nicht bloss als Begabung unseres Intellekts, sondern sie will Glauben stiften und Liebe schaffen und bietet uns Gottes Gnade in ihrer Vollständigkeit dar, so dass sie nicht nur unser Wissen, sondern den gesamten Lebensstand bestimmt. Die Schrift ist deshalb Lehrbuch, weil sie uns in Gottes Gnade beruft. Dadurch, dass sie das Kind Gottes macht, macht sie den Theologen und belehrt uns dadurch, dass sie uns den für uns handelnden Gott zeigt, nicht bloss den uns belehrenden.

Die Inspiration bringt daher nicht einzelne Bewusstseinsvorgänge hervor, sondern sie gestaltet den Menschen so, dass er Gottes Wort zu sagen vermag. Solange die Inspiration nur als Mitteilung von Erkenntnissen gefasst wird, hat die Inspirationslehre noch die Entzweiung zwischen Gott und den Menschen in sich und arbeitet mit der aus der vorchristlichen Zeitstammenden Gedankenform, die sich Gott und den Menschen als verfeindet denkt. Darum wird der Geist, weil er heilig und Gottes ist, zum Zerstörer des Menschlichen. Zur Wirksamkeit des Geists sei die Passivität des Inspirierten erforderlich; sein eigenes Bewusstsein geht unter und sein eigener Wille hört auf; er wird bewegt wie die Leier durch den Spieler, wie die Feder durch den Schreibenden. So gefasst bleibt der Inspirationsvorgang ein vereinzelttes Erlebnis, das sich zwischen die übrigen seelischen Vorgänge hineinschiebt. Der einheitliche Zusammenhang der Lebensakte wird durch ihn unterbrochen.

Hier ist der Geistbegriff noch nicht am Christus gemessen, weder an dem, was wir an ihm selber wahrnehmen, noch an dem, was er uns als Gabe Gottes gewährt. An Jesus tritt uns die Beziehung des göttlichen Gebens zum menschlichen Empfangen in ihrem normalen Bestand entgegen; der Geist in seiner Fülle schafft an ihm die Menschlichkeit in ihrer Vollständigkeit. Diese entsteht aus dem Geist als von Gott gewollt und wird in die lebendige Aktivität versetzt, so dass sie ihm dient. Daher wird der Mensch in der Gottmenschheit nicht zur Bewusstlosigkeit und Passivität entkräftet, sondern zur Tat befähigt und berufen, durch die der Welt die göttliche Gnade widerfährt. Ebenso teilt die Verheissung Jesu den Glaubenden den Geist so zu, dass sie

durch ihn geboren, nicht vernichtet werden. Sie sollen vom Geist ihr Leben haben, nicht als willenlose Werkzeuge zu Leistungen gebraucht werden, die ihrem eigenen Bewusstsein und Willen fremd bleiben.

So lange der unversöhnte Zustand das Bewusstsein des Menschen bestimmt, erscheint der Gedanke, dass Gott den Menschen so berühre, dass der Mensch lebendig werde, als unglaublich; nur dann sei eine göttliche Offenbarung denkbar, wenn der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott zum dinglichen Instrument entwertet werde. Darum beschränkt dieser Inspirationsbegriff das Wirken des Geists nur auf den Intellekt und reduziert Gottes Gabe auf die Spendung von Gedanken. Wenn nur das Denkvermögen den Ort bildet, in dem sich Gott bezeugt, so ist es möglich und sogar wünschbar, dass der Mensch selbst entschlafe und einzig sein Denkvermögen funktioniere, jetzt unter der Leitung des Geists. Weil aber Gottes Gnade nicht bloss unsren Gedanken gilt, sondern uns und seine Berufung uns nicht nur Erkenntnis, sondern Gemeinschaft des Willens und des Werks mit ihm verleiht, so wirkt Gottes Geist auf den Menschen nicht so, dass er ihn tötet, sondern so, dass er ihn belebt.

Ein religiöser Wille wird auch in der antiken Inspirationslehre sichtbar; denn sie leitet den Leser der Schrift an, seinen Blick ernsthaft und ausschliesslich auf Gott zu richten. Er hat bei der Schrift nicht an den Menschen und seine Besonderheiten zu denken, sondern einzig und vollständig durch ihn Gott zu hören. Soweit kommt in dieser Fassung der Schriftlehre der Glaube zum Ausdruck.²²⁹ Ihm erschien aber alles, was in der Schrift an die menschlichen Boten Gottes erinnert, nur als eine Schwierigkeit, über die er hinwegsieht, damit er den Anschluss an den gewinne, nach dem er einzig verlangt, an Gott.

Allein dieser Glaube verstand sich selber nicht, wenn er den Anschluss an Gott dadurch finden wollte, dass er den Menschen aus Gottes Offenbarung und Regierung entfernte. Denn der Glaube wird nur dadurch möglich, dass in Gottes Licht nicht alles andre dunkel wird, sondern der Mensch zum Leuchten kommt und an Gottes Sprechen der Mensch nicht verstummt, sondern selbst zum Sprechen gelangt und in Gottes Dienst denken und reden lernt und

aus Gottes Offenbarung nicht die Einsamkeit Gottes erfolgt, so dass er für nichts Raum hätte als für sich selbst, sondern die Versetzung des Menschen in die Lebendigkeit und Tätigkeit, die Gott ihm verleiht. Verliefe Gottes Offenbarung anders, so könnten wir ihm nicht glauben, nicht Gottes Gnade als den Grund erfassen, aus dem sich unser Leben ergibt.

Freilich wird unser Verkehr mit der Schrift fruchtlos und unwahr, wenn wir in ihr nur die Menschen hören, interessante Charaktere aus der antiken Religionsgeschichte, religiöse Genien und ähnliches. Die Propheten und Apostel reden als Gottes Zeugen und werden nur dann gehört, wenn sie in ihrer Sendung von uns erkannt werden. Unser Denken und Wollen hat sich im Verkehr mit der Schrift auf Gott zu richten, aber nicht über die Menschen hinweg, sondern durch ihren Dienst hindurch.

Aus der vom menschlichen Lebensakt abgeschiedenen Inspiration entstand die Absonderung der Schrift von der Geschichte, die so für das Wirken des Geistes nicht nur als gleichgültig, sondern als hinderlich erscheint und darum nicht nur ignoriert, sondern bestritten wird. Darum erfolgte der Gegenstoss gegen die alte Inspirationslehre von der Beobachtung aus, dass an den biblischen Männern und Büchern eine Fülle geschichtlicher Beziehungen und Abhängigkeiten sichtbar sind und Werdeprozesse sie formen.

Das führte die Polemik gegen die ältere, aus dem Geist abgeleitete Schriftlehre zu Formeln, die die Bedeutung der Bibel nur durch ihre geschichtlichen Eigenschaften begründen, nur dadurch, dass sie Urkunden über die Offenbarung enthalte und aus Dokumenten bestehe, die uns die Anfänge der Kirche erkennbar machen.²³⁰ Allein die Annahme eines Gegensatzes zwischen der Geschichte und dem Werk des Geists ist ebenso falsch, wenn der Geschichte wegen der Geist bestritten, als wenn des Geistes wegen die Geschichte beseitigt wird.

Vielmehr sind richtige Pneumatik und richtige Historik unlöslich beieinander. Durch die Geschichte, in der die biblischen Männer stehen, werden sie die Empfänger des Geists. Die Inspiration der Apostel hat ihre Sendung durch den Christus zur Voraussetzung und erwächst aus dieser Geschichte. Wiederum führt sie der Geist in die Geschichte hinein, nicht aus ihr heraus, weil er keine Entleerung und

Unterbindung des menschlichen Lebens wirkt, sondern Menschen hervorbringt, deren Denken und Wollen aus Gott stammt, weil sie denken, was Gott denkt, und wollen, was Gott will. Darum schafft er auch Geschichte d. h. Zusammenhang und Bedingtheit des einen durch den andern, ihre Vereinigung in eine Gemeinde, in der die vielen mit- und nacheinander in eine Traditionskette eingefügt und durch das Gesamtleben gestaltet sind. Das ist keine Minderung ihrer geistlichen Art und Kraft, sondern das vom heiligen Geist Gewollte und Hervorgebrachte. Deshalb besteht auch die wirksame Macht der Schrift darin, dass sie, wie sie aus der Geschichte stammt, auch wieder Geschichte schafft und unsren Gedanken- und Willenslauf so an das dort Geschehene anheftet, dass unser eigenes Leben aus ihm seinen Grund und Inhalt bekommt.

Daher reichen die bloss geschichtlichen Formeln »Urkunden, Zeugnisse« nicht aus, um die Bedeutung der Bibel auszusprechen. Denn sie hält uns nicht bloss Vergangenes vor, damit wir uns daran erinnern, sondern bestimmt durch die einst geschehene Geschichte unsre eigene Geschichte, und zwar so, dass sie in Gottes Gemeinschaft verläuft. Aus jenen alten Erlebnissen werden unsre eignen Erlebnisse und darin, dass die Schrift uns selbst das Erleben der göttlichen Gnade bereitet, erweist sie sich als das Werk des Geists.

Solange dagegen die Inspirationslehre und das geschichtliche Verständnis der Schrift sich gegenseitig stören, ist der von der Schrift uns vorgelegte Tatbestand noch nicht zur klaren Wahrnehmung gelangt. Dann erträumen wir uns entweder eine sogenannte Geschichte, etwa eine solche, bei der der Mensch sich die Religion macht und sich seinen Gott erfindet, oder wir erträumen uns einen sogenannten Geist, etwa einen solchen, der sich vom konkreten Inhalt des menschlichen Lebens abseits halten muss. Die geistlose und darum gottlose Deutung der Schrift ist nicht Wissenschaft und ihre geschichtslose und darum unmenschliche Deutung ebenfalls nicht.

Um Platz zu bekommen für die menschliche Lebendigkeit im Verhältnis Gottes zu seinen Boten, wurde die Beziehung der Inspiration auf die Wörter, die »Verbalinspiration«, abgelehnt und als ihr Empfänger die Person beschrieben. Die Vorstellung, die die Wörter am persönlichen Lebensakt

vorbei in den Menschen hinein gelangen lässt, ist zweifellos zu beseitigen. Aber mit dem Verzicht auf die Worte verbindet sich leicht wieder ein dunkler Gedanke, der das, was uns durch die Schrift gegeben ist, hinter ihrem Wort in einem erst noch zu entdeckenden »Kern« desselben sucht und sich damit verbirgt, dass wir an diesen Worten fromm oder unfromm, mit Gott verbunden oder von ihm geschieden, durch den Geist regiert oder für ihn verschlossen werden.²³¹ Wird der Geist von den Worten der Apostel fern gehalten, so bleibt er vom bewussten Lebensakt derer, die Gottes Werk zu tun hatten, abgeschieden; denn diesen vollziehen sie durch das Wort. Dadurch würde er auch von ihrer Arbeit und ihrem Verkehr mit den Menschen getrennt, da dieser durch das Wort geschieht. Weil aber der Geist die Boten Gottes zu ihrem Dienst beruft und befähigt, darum besteht seine Gabe an sie im Wort.

97.

Die Einheit der Schrift.

Einheit ist für die Schrift nötig, damit sie uns als Gottes Wort erkennbar sei und diene. Denn Einheit ist Gottes Merkmal, darum das Gesetz, das unsrem Denken gegeben ist, das am Widerspruch verdirbt, und das Gesetz, das unsrem Willen gegeben ist, der nicht gut ist, wenn er uns entzweit und den Hader schafft, und das Gesetz, das der Gemeinde des Christus gegeben ist, der dazu gekommen ist, damit er die in Gott geeinigte Menschheit schaffe. Soll uns die Schrift zu unsrem Ziel helfen, so darf sie nicht durch Widersprüche ihr eigenes Wort zerstören und in uns den Hader hervorbringen.

Das dagegen gehört nicht zur Aufgabe der Schrift, dass sie rationalistischen Zielen diene, mit denen wir die Vollständigkeit und einheitliche Geschlossenheit unsres Gedankenlaufs zu unsrem wichtigsten Anliegen machen, als hätte unser Leben darin seinen Zweck, dass wir ein vollständiges System von Begriffen hervorbringen. Die Bibel unterstützt die Entleerung unsres Lebens zum dialektischen Spiel mit Abstraktionen nicht. Sie lässt Lücken in unsrem Gedankengang und weiss auch wohl, dass sie solche hat, und sieht darin keinen Mangel. Da aber nicht nur die rationalistischen Ideale

uns die Einheit für unser geistiges Leben als ein unentbehrliches Gut und Ziel darstellen, sondern das Bedürfnis nach ihr aus unsrer inwendigen Organisation entsteht, so wäre die Schrift für uns eine Erschwerung der Lebensführung, nicht eine Gabe, wenn sie Widersprüche in uns hineintrüge.

Wie überall, so wendet sich auch hier das Verlangen nach der Einheit oft zur leeren Eins, die die Fülle von sich ausstösst. Der reformatorische Schriftgebrauch hat die Neigung nicht überwunden, die alles in der Bibel auf dieselbe Fläche legt und jedes Schriftwort das Gleiche wie jedes andre sagen und bedeuten lässt. Da ja alles die absolute Autorität Gottes hat, scheint eine Gliederung hier ausgeschlossen zu sein. Dass sich aber dieser Gebrauch der Schrift an ihr vergreift, wurde dadurch offenbar, dass er durch seine gewaltsamen Gleichungen die Aneignung ihres Worts schwächte und hinderte.

Die Einheit der Schrift ergibt sich daraus, dass die Geschichte, die sie schuf und die sich in ihr bezeugt, im Christus ihre Einheit hat. Mit dem Christusnamen Jesu ist die Unterordnung der Propheten und Apostel unter ihn ausgesprochen. Der Mittelpunkt der Schrift, der aus ihr eine Einheit macht, lässt sich somit mit Luther so formulieren: was Christum treibe, sei kanonisch.²³² Das ergibt nicht nur die Grenze zwischen der Schrift und andern Stimmen, sondern gibt auch innerhalb der Schrift ihren einzelnen Teilen ihren Platz und ordnet ihre Funktion und Wichtigkeit. Nur wäre dieser Satz missbraucht, wenn mit ihm bewiesen werden sollte, dass einzig die ausdrückliche Verkündigung des Christus als das göttliche Wort zu gelten habe, so dass im Alten Testament nur das Bedeutung hätte, was direkt die messianische Verheissung enthalte, im Neuen Testament nur das, wodurch unmittelbar auf Jesus hingewiesen werde. So gefasst würde sich der Gedanke jener Vorstellung vom königlichen Amt des Christus nähern, nach der es alles neben ihm entrechtet und vernichtet, so dass der Prophet nichts wäre, wofern er nicht von ihm spräche, der Apostel nichts, wofern er nicht ihn beschriebe. Damit wäre die konkrete Einheit der Schrift wieder durch eine leere Einerleiheit ersetzt.

Bei der Bildung des Urteils, wiefern ein Teil der Schrift den Christus bezeuge, ist auf die wirksamen Beziehungen zu achten, in der sein Gedanke zum Werk des Christus steht.

Auch das Gesetz dient ihm; denn es gibt kein Verständnis seiner Sendung, wenn sich uns nicht Gottes Wille in seinem Gegensatz gegen unsren Willen enthüllt. Auch Jakobus führt zu ihm mit seiner Busse, die allem religiösen Übermut widerspricht und uns aufrichtig vor Gott beugt. Es bestehen hier aber zwischen den verschiedenen Männern und Zeiten deutliche Abstufungen, da ihr Auftrag und ihre Gabe individuell bestimmt sind. Sie führen nicht alle in derselben Vollständigkeit und Deutlichkeit in das Ziel des Christus ein und darnach bemisst sich die ihnen zustehende Wichtigkeit.

Da die Schrift Teile von geringerer und grösserer Wichtigkeit hat, lässt sich fragen, ob sich an ihr Stufen der Inspiration unterscheiden lassen. Die Verschiedenheit fällt aber nicht in die Beziehung der schaffenden Kausalität Gottes zum Empfänger seines Worts, sondern entsteht durch die Bemessung seines Diensts, durch die Begrenzung seiner Funktion. Nicht alle Boten Gottes haben dieselbe Pflicht; darum haben sie auch ein verschiedenes Vermögen. Hier gilt aber die von Paulus formulierte Regel, dass ein Glied, das eine geringere Funktion besorge, deshalb doch ein Glied des Leibes sei. Der Inspirationsvorgang ist ein kreatorisches Geben Gottes, also ein absoluter Akt, von dem sich Abstufungen nicht aussagen lassen. Ob er wenig oder viel gibt: Gott ist der Gebende. Synergistische Vorstellungen sind hier nicht verwendbar; denn die Wirksamkeit Gottes steht nicht neben der menschlichen Tätigkeit, sondern über und vor ihr und ist für sie die Ursache, aus der sie entsteht.

Ps. 19 drückt einen einfachen Gedanken aus; darf man aber die Wirkung des Geistes, die ihn erzeugt, schwächer heissen als z. B. die, die in Röm. 8 die Formulierung des vollen christlichen Glaubens geschaffen hat? Braucht es mehr Geist, um angesichts des Christus Gott anzubeten oder angesichts des Aufgangs der Sonne? Zu beidem war die Befreiung des Blicks von der Gebundenheit an die Welt nötig, dort die Befreiung vom Baal, durch den die Anbetung auf die Sonne selbst gerichtet wird, hier die Befreiung vom Anstoss, den Jesu Kreuz und seine Verachtung durch Israel schufen. Hier und dort ist die Erkenntnis Gottes sein eigenes Werk, ein Geschenk, das durch die Schöpfermacht seiner Gnade in den Menschen tritt. Aber der Dienst, den uns dieser und jener Abschnitt leistet, ist nicht derselbe; denn der, der uns

den Christus zeigen kann als den Geber des Geistes und der Gerechtigkeit, zeigt uns mehr als der, der uns die Sonne als den Boten Gottes beschreibt. Der »Prediger« mit der Intensität seines Leidens, das ihn nur in die Furcht Gottes stellt und alle menschlichen Werte auf nichts reduziert, tut uns nicht denselben Dienst wie etwa der Brief des Johannes, der uns die vollendete Freude und Liebe beschreibt. Ist aber dort eine schwächere Wirkung Gottes als hier geschehen? Auch um die Leere des menschlichen Daseins zu sehen und doch Gott nicht zu verleugnen, bedarf es der Gegenwart der allmächtigen göttlichen Gnade beim menschlichen Geist.

Der Einheit der Schrift in ihrem Grund entspricht die Einheit in ihrem Erfolg. Von jedem Punkt aus, an dem wir sie erfassen, werden wir in ihr Ganzes geführt. Sie erweckt mit der einen Funktion in uns auch die andern, die zusammen das Vollmass der göttlichen Gabe ergeben. In den einzelnen Lebensläufen mag sich das oft langsam vollziehen und durch mancherlei Schwierigkeiten aufgehalten werden; die Kirche hat gleichwohl die deutliche Erfahrung gemacht, dass ein aufrichtiger Anschluss an die Schrift nicht auf einen ihrer Teile beschränkt bleibt, wie sich auch die Entfernung von einem ihrer Teile nicht auf diesen allein beschränkt. Ihre Leitung führt uns, sowie nur irgendwo der Anschluss an sie vollzogen ist, in das Ganze der göttlichen Gnade ein.²³³

98.

Die Autorität der Schrift.

Mit dem Satz, der die Inspiration der Schrift ausspricht, ist die Beziehung beschrieben, in der sie zu Gott steht; aus ihr ergibt sich ihre Autorität, womit wir ihr Verhältnis zu uns ordnen. Die, die Gott sendet, sind dadurch die Träger eines Amtes, das sie über die setzt, die durch sie zu Gott berufen und zur Gemeinde vereinigt werden, und weil hier das Amt durch Gott entsteht und durch den Geist verliehen wird, so ist ihre Autorität vollständig. Das richtige Verhalten besteht für uns somit darin, dass wir unser Denken und Wollen für die Schrift öffnen, ihr glauben und gehorchen.²³⁴ Gebrochene Formeln, die der Schrift nur eine halbe Autorität zuschreiben und uns bloss einen halben Glauben und Gehorsam gegen sie zumuten, entsprechen nicht dem vor uns

stehenden Tatbestand; alle gebrochenen Formeln sind beseitigt, sowie uns durch die Schrift die göttliche Wahrheit und Gnade vermittelt wird, und das tut sie so gewiss, als sie uns den Christus zeigt.

Dadurch ist aber auch der Autoritätsbegriff, mit dem wir unser Verhältnis zur Schrift ordnen, dagegen geschützt, dass er nach dem eigensüchtigen Herrscherwillen des Menschen bestimmt werde. Mit der alten Inspirationslehre war diese Verkehrung des Autoritätsbegriffs untrennbar verbunden; wie sie durch die Aussagen über das Wirken des Geistes die Gnade Gottes bestritt, so dachte sie auch bei der Herrschaft der Schrift nur an die Machtübung. Aber nur dann, wenn wir der Autorität der Schrift in der göttlichen Gnade ihren Grund und ihre Regel geben, ist sie schriftgemäss bestimmt und so gefasst, wie sie sie für sich beansprucht und ausübt. Die falsche, zur herrischen Sucht verdorbene Autorität übt ihre Macht gegen uns aus, uns zur Bindung und Verarmung; die echte, aus Gott stammende Autorität begründet sich dadurch, dass sie belebt und kräftigt, und gewinnt durch ihre Gabe ihr Recht an uns und ihre Macht über uns.

Fleischlich ist die Autorität der Schrift verstanden, wenn ihr Wort uns als Ersatz für unsre Erkenntnis dienen soll, so dass wir selber nichts von Gott wissen, aber den Bibelspruch nachsagen und, statt zu erkennen und ändern zur Erkenntnis zu helfen, bloss zitieren. Göttlich ist die Autorität der Schrift, weil sie uns das Mittel darreicht, durch das wir selber Gottes Regierung sehen. Fleischlich ist die Autorität der Schrift missbraucht, wenn wir uns zu einem Gehorsam gegen sie zwingen oder zwingen lassen, der keine Begründung in uns hat, sondern in einer blinden Unterwerfung unter ein fremdes Gebot besteht. Göttlich ist ihre Autorität deshalb, weil sie uns zum eigenen guten Willen hilft, durch den wir Gott und den Nächsten dienen.

Darum ist die Ausbildung derjenigen Funktionen, durch die wir uns das Schriftwort aneignen, sowohl die der Beobachtung als des Urteils, niemals eine Schädigung ihrer Autorität, sondern sie verlangt von uns diese Arbeit, macht sie uns zur Pflicht und befähigt uns für sie. Der Schriftgebrauch des alten Protestantismus war in dieser Richtung nicht normal; denn die nur nach Ruhe verlangende Tendenz hat sich auch hier vorgeedrängt. Gottes Geist soll den Menschen zur

Ruhe bringen, wie den Schreibenden, so auch den Lesenden. Er hat nur zu hören. Das Wort wird zeitlos gemacht, ist also unmittelbar zu ihm geredet, so dass er sich sofort unter dasselbe glaubend zu beugen hat. Das Urteil, das erst durch eine verstehende Vermittlung hindurch die Aneignung des Schriftworts vollzieht, weil es im Vergangenen das Gegenwärtige und im Menschlichen das Göttliche erkennen muss, wird nur als Erschwerung des Glaubens empfunden und möglichst beschränkt. Die Führer der Reformation, Luther wie Calvin, haben die Nötigung, ein Urteil zu bilden, in sich erlebt und, da sie die befreiende Macht des Glaubens erfahren haben, auch den Willen und das Vermögen zum Urteil besessen. Ihre Genossen und Nachfolger waren aber schwächer; nun überwiegt die Gebundenheit. Aber durch die Lähmung der aneignenden Funktionen entgeht uns die Schrift und wird zum toten Besitz, der kein Eigentum herstellt, weder im Erkennen noch im Wollen. So wird die Autorität der Schrift gebrochen, da sie so nicht mehr als Autor und Urheber unsrer Lebensbewegung an uns wirksam werden kann. Die Beugung, in die sie uns sich gegenüber versetzt, ist nur dann normal, wenn sie mit der Anspannung der Energie, die nach ihr greift, verbunden ist.

Aus der quietistischen Richtung des Glaubens entsteht die Unfähigkeit zur kritischen Arbeit, die immer und notwendig ein Widerspruch gegen die Autorität der Schrift sein soll.²³⁵ Die Kritik der Bibel wird aber auf zwei Stufen zu unsrem Beruf, als historische und als dogmatische Kritik. Die historische Kritik stellt das Verhältnis der biblischen Aussagen zu dem sie formenden Geschichtslauf fest. Indem wir uns ihren Ort in der Geschichte verdeutlichen, machen wir uns klar, wie weit ihre Wahrheit reicht und wo sie endet, welche Geltung der uns beschäftigenden Aussage zukommt und welche ihr nicht zukommt. Wir brauchen aber auch dann ein messendes Urteil, wenn wir das Schriftwort auf uns selbst beziehen; da muss wieder festgestellt werden, was es im Verhältnis zu der uns selbst gestaltenden Geschichte bedeutet, und das Urteil ist auch hier nach seinen beiden Zweigen zu entfalten, so dass wir uns sowohl verdeutlichen, wann und warum das Schriftwort für uns gilt, als wann und weshalb es nicht für uns gilt.²³⁶

Diese Arbeit wird oft zweckwidrig und schlecht besorgt.

Die historische Kritik produziert willkürliche Gebilde, setzt an die Stelle des Geschehenen Konjekturen und bedeckt die Schrift mit wissenschaftlichen Dichtungen. Die dogmatische Kritik ist von der Gefahr begleitet, dass das Urteil durch unsren leeren und falschen Willen bestimmt sei und die Geltung der Schrift gerade da ausser Kraft setze, wo der Gehorsam gegen sie für uns die dringende Wichtigkeit hätte. Dann haben wir uns, vielleicht ohne Einrede gegen ihre Autorität, vielmehr zusammen mit ihrer theoretischen Anerkennung, die Überordnung unsres Dogmas über das Schriftwort erlaubt. Die Tatsache ist offenkundig, dass sich die Christenheit beständig durch Auflehnung und Kampf gegen die Schrift verfehlt.

Wir überwinden jedoch die Gefahr, die aus der auf das Verständnis der Schrift gerichteten Arbeit entsteht, nicht dadurch, dass wir die Arbeit einstellen. So ginge uns die Schrift vollends verloren und würde, wenn auch vielleicht formell verehrt, tatsächlich aus der Reihe der uns bestimmenden Motive ausgeschlossen. Um das Schriftwort in uns zu empfangen, müssen wir es hören und dies so, dass wir im Hören unterscheiden lernen zwischen dem, was wir zu bejahen haben, und zwischen dem, was für uns sei es überhaupt vergangen, sei es jetzt noch nicht verwendbar ist.

Da aber diese Arbeit dazu geschieht und dazu unerlässlich ist, damit wir mit begründetem Glauben und freiem Gehorsam das Schriftwort in uns tragen, so ist sie keine Schmälerung, vielmehr die Anerkennung ihrer Autorität. Dazu ist nur erforderlich, dass der die Kritik leitende Wille darauf ziele, die uns von der Schrift angebotene Gabe in unsren Besitz zu bringen, und nicht darauf, uns von der Schrift zu befreien.

Die Sorge, die die Kritik der Schrift als unfrohm meidet, hat ihren letzten, stärksten Grund im selben Postulat, das auch an Jesus gerichtet wird und zu dem uns der Gottesgedanke zu berechtigen scheint, dass die Schrift unfehlbar sei und uns deshalb zu keinem andern Verhalten berufe als dazu, dass wir sie bejahen; jede Verneinung einer Schriftaussage sei in sich schon die Bestreitung ihrer Inspiration und ihres Ursprungs aus Gott. Wie kann das, was Gottes Gabe ist, unvollkommen, wie wir zur Ablehnung und Berichtigung des göttlichen Worts berechtigt sein? Der Glaube, den wir

der Bibel schulden, bestehe also darin, dass wir ihr die Infallibilität Gottes zutrauen. Aber dieses Postulat gestattet sich wie in der Beurteilung Jesu, so auch in der der Bibel den Streit gegen Gottes Gnade; denn es konstruiert sich eine Offenbarung, die Gott abseits und geschieden vom Menschen enthüllen soll. Eine solche Offenbarung, bei der der Mensch verschwindet, hat uns Gott nicht gegeben wegen des Reichtums seiner Gnade, nicht aus Schwäche, sondern sich zur Verherrlichung. Denn nicht das ist Gottes Herrlichkeit, dass er vor uns den Beweis führt, dass er ein fehlloses Buch verfassen kann, sondern das, dass er Menschen so mit sich verbindet, dass sie als Menschen sein Wort sagen. Nicht der Islam mit seinem infallibeln »Buch« hat die grosse und reine Vorstellung von Gottes Herrlichkeit, sondern Jesus, der in seinem engen Bewusstsein als der Sohn Gottes lebte und dadurch den Reichtum der göttlichen Gnade offenbarte.

Infallibilität ist das Merkmal Gottes; sie ist aber nur das Merkmal Gottes und überträgt sich nicht auf die Menschen, die in Gottes Dienst stehen. Nicht die Schrift, sondern der die Schrift gebende und durch sie uns berufende Gott ist infallibel. Der Apostel ist es dadurch, dass er von Gott gebraucht wird zu seinem Zweck über die Grenzen seiner Erkenntnis hinweg, so dass Gott nicht nur trotz seiner Schwachheit, sondern durch sie sein Werk tut. Demgemäss gibt auch uns die Schrift Infallibilität nicht so, dass sie uns ein unbegrenztes Wissen gäbe, wohl aber dadurch, dass sie uns in die Verbundenheit mit Gott setzt, der Licht ohne Finsternis ist und uns auf der geraden Strasse zu Gottes sicherem Ziel führt. Darin besteht die Fehllosigkeit der Bibel, dass sie uns zu Gott beruft.

Das tut sie jedoch nicht bloss durch richtige Vorstellungen, als wäre die Berichtigung unserer Gedanken einzig oder zuerst unser Bedürfnis und die Gabe der Bibel, sondern das Erste, was sie will und tut, ist, dass sie den Kampf mit unsrem Willen führt, damit er sich Gott ergebe.

Es entstehen deshalb falsche Urteile über die Schrift, wenn wir sie nur nach intellektuellen Massstäben messen und ihre Brauchbarkeit, z. B. die des Alten Testaments oder die der Evangelien, vom Ideal eines Lehrbuchs aus abschätzen. Dann werden wir freilich durch das starke poetische Element, das in der alttestamentlichen Überlieferung enthalten

ist, verstimmt, ebenso dadurch, dass die Schrift nicht alle Ziele und Objekte, die unser Denken beschäftigen, pflegt, sondern ihr Ziel und ihre Gabe darin hat, dass sie die Gewissheit Gottes am Christus in uns schafft.

Den notwendigen und begründeten Widerspruch gegen die alte, intellektualistische Fassung der Schriftautorität will auch die Formel ausdrücken, die Autorität der Schrift hafte an ihrem religiösen Inhalt, nicht aber an ihren Aussagen über die natürlichen Verhältnisse. Sie macht mit Recht geltend, dass die natürlichen und historischen Vorstellungen der Bibel eine dienende Bedeutung haben, während ihr Ziel unsre Erhebung zur Erkenntnis Gottes ist, nun aber nicht so, dass sie uns über dem natürlichen Bewusstsein ein Gottesbewusstsein geben wollte, das von jenem abgeschieden und unabhängig sei, während doch Gott am natürlichen und historischen Vorgang offenbar und der Geist im menschlichen Lebensakt wirksam wird. Daher ist das Natürliche hier nicht gleichgültig; es dient ja Gott zur Offenbarung; und ebensowenig ist der religiöse Gedanke zeitfrei und unmittelbar für uns wiederholbar; er erhält seinen Inhalt durch die Geschichte und bedarf daher in uns die unsrer Geschichte entsprechende Erneuerung.

Einen ähnlichen Dualismus führt auch die Formel, nicht die Bibel sei Gottes Wort, sondern Gottes Wort sei in der Bibel, in den Schriftbegriff ein. Solche Formeln wiederholen die Fehlgriffe in der Christologie. Während die alte Inspirationslehre monophysitisch einen Gottesgedanken handhabt, nach dem der menschliche Akt vom göttlichen Wirken absorbiert wird, ist die Formel »Gottes Wort in der Bibel« nestorianisch, da sie ihr eine doppelte Natur zuschreibt, wobei jede neben der andern und von ihr geschieden bleiben soll. In Wirklichkeit sind auch die reichsten Worte der Bibel geschichtlich begründet und andererseits hat das, was uns vielleicht als sehr belanglos und vergänglich erscheint, im geschichtlichen Prozess seine wichtige Funktion gehabt und war an seinem historischen Ort der Träger reicher pneumatischer Kraft.²³⁷

Wir geben deshalb der Schrift die ihr gebührende Ehre noch nicht, wenn wir die Begrenzung des biblischen Gedankens zum Gegenstand der Apologetik und Entschuldigung machen, etwa so, dass der Begriff der Zulassung auf sie

angewendet wird; Gott habe es zugelassen, dass z. B. der Schöpfungsbericht keine fehlllose Naturwissenschaft lehre oder der Bericht über Israels Auszug aus Ägypten uns den Hergang nur noch undeutlich erkennen lasse. Zweifellos ist die Beschattung des Bewusstseins Schwachheit; aber auch die menschliche Schwachheit dient der Regierung Gottes und seiner Verherrlichung. Von Zulassung ist nur der Bosheit gegenüber zu sprechen; wird dagegen diese Formel auch auf die Schwachheit und den Irrtum ausgedehnt, so wird der Wille der Gnade verdunkelt. Das Menschliche ist für Gott nicht bloss die geduldig getragene Last, nicht nur die hemmende Schranke, die vorerst noch nicht abgebrochen wird, sondern der Mensch ist von Gott geschätzt, gewollt, geliebt samt seiner Schwachheit. Mit allen Dunkelheiten seines historischen Rückblicks und seines prophetischen Vorblicks ist der biblische Erzähler der Diener Gottes, der die Erinnerung an ihn erweckt und seinen Willen kundtut. Tut er es nicht als der Wissende, so tut er es als der Träumende. Versagt sein Auge, so tritt die Phantasie ein und füllt notdürftig die Lücke und auch so leitet er die göttliche Gabe weiter, die in den Geschichtslauf eingetreten war, und macht sie für die Späteren fruchtbar. Dass er nicht nur als der Wissende und Denkende, sondern auch als der Dichtende und Träumende Gott zu dienen hat, ist darin begründet, dass er Mensch ist und wir Menschen den Übergang vom Denken ins Dichten nicht stillstellen können; diese Forderung streitet gegen das uns gegebene Lebensmass.

Wir freilich haben nicht mit ihm zu träumen, dann, wenn uns durch das uns gegebene Wissen erkennbar ist, dass er träumt. Die Gleichgestaltung unsres Bewusstseins mit dem des biblischen Manns bedeutete in diesem Fall seine gewaltsame Verbildung, wodurch wir aus der Autorität der Schrift eine Gewaltherrschaft machten und an ihr nicht mehr Gottes Gabe, sondern eine uns knechtende Fessel hätten. Unsre angebliche Schrifttreue schlugte dadurch im entscheidenden Hauptpunkt in die Verkennung des göttlichen Willens um, der uns die Schrift gegeben hat.

Um uns dieses Zusammensein von Kraft und Schwachheit, von Licht und Dunkelheit in der Schrift zu verdeutlichen, können wir an den Unterschied zwischen der Schöpfung und der Erhaltung denken. Die Empfänger eines göttlichen

Berufs erhalten eine neue Gabe, die sie über die ihnen vorangehende und nachfolgende Gemeinde stellt. Ein kreatorischer Akt Gottes rüstet sie aus. Aber ein Teil ihres Bewusstseins steht gleichzeitig in Einheit mit dem, was ihnen vorangeht und um sie her besteht. Dahin gehören z. B. bei den Propheten nicht nur ihr Naturbild und die geschichtliche Tradition, die sie über die Vorzeit haben, sondern auch ein grosser Teil der Vorstellungen, mit denen sie von der Gegenwart aus das Endziel Gottes benennen. Diese Zusammenhänge, die den Träger des göttlichen Words mit seiner Zeit verbinden, werden durch das Wirken des Geistes in ihm nicht zerrissen, vielmehr gestiftet. Denn sie sind ihm unentbehrlich, weil dadurch die Gemeinschaft entsteht, die den Boten Gottes mit denen verbindet, die ihn hören sollen. So bleibt er ihnen verständlich und sie ihm und es entsteht so Geschichte als ein zusammenhängender Lebensprozess. Aber dieses das Vorhandene bewahrende Gestalten, das den Empfänger des göttlichen Words mit seiner Umgebung in Verbindung erhält, hat zugleich einen kreatorischen Akt in sich, der ihn zum Erreger einer neuen Bewegung macht.

Die Wahrnehmung, die unsern Gebrauch der Schrift zu ordnen hat, ist die, dass sie sich in ihrer geschichtlichen Art und Bestimmtheit als die göttliche Gabe bewährt, durch die uns Gottes Wahrheit und Gnade vermittelt werden. Dadurch, dass sie uns zu Gott hinwendet und uns in seine Gemeinschaft stellt, verschafft sie uns die Leitung des Geistes, der in die ganze Wahrheit führt, und tut uns ihre Unfehlbarkeit kund, die darin besteht, dass sie uns zum Unfehlbaren bringt, zu Gott.

Da die Geltung der Schrift auf ihrem Inhalt beruht, empfängt sie ihre Autorität nicht durch uns, weder durch den Einzelnen noch durch die Kirche, sondern unsre Pflicht ist, anzuerkennen und für uns wirksam zu machen, was uns mit der Schrift gegeben ist. Die Einrede, die Kirche sei älter als der Kanon und der Kanon durch die Kirche geworden, setzt die Grundlosigkeit der von der Schrift beanspruchten Autorität voraus. Allerdings kann der Kanon weder entstehen noch bleiben, ohne dass die Kirche ihn als solchen erkennt und braucht. Sie schafft aber nicht sein Herrscherrecht, sowenig als sie Jesus zum Christus macht oder Gott sein Reich bereitet, sondern sie hat zu erkennen

und dankbar zu ehren, was ihr anvertraut ist. Darum lässt sich die kanonische Geltung der Bibel nie auf eine bloss rechtliche Deduktion stellen, sondern ihr Beweis liegt immer wieder in dem, was sie uns gibt. Für den ist sie zum Kanon geworden, dem sie Gottes Willen enthüllt.

99.

Die Verständlichkeit der Schrift.

Die aus der Reformation entstandenen Kirchen begründeten den Glauben jedes Einzelnen auf die Bibel und machten es deshalb jedem zur religiösen Pflicht, dass er selber in der Bibel Gott vernehme und an ihr die Regel für sein Handeln habe. Mit der Pflicht musste auch ihre Erfüllbarkeit behauptet werden. Daher hat der alte Protestantismus eifrig gesagt, jeder könne die Schrift verstehen, jeder sie brauchen; bleibe sie für ihn unwirksam, so sei das nur seine Schuld.

Der starke Gegenstoss dagegen ging nicht nur von der theologischen Arbeit aus, für die sich die Aufgabe, anzugeben, was in der Bibel stehe, in immer neue, ungeahnte Probleme zerlegte, sondern auch die Gemeinde empfand es lebhaft als schwer, sich in das Schriftwort hineinzudenken, und braucht deshalb lieber und leichter andre religiöse Unterweisung. Der historische Charakter der Bibel ergab diese Schwierigkeiten, da er sie für alle Späteren nicht mehr ganz verständlich macht, und ihre undurchdringliche Eigenart wird allen ihren Lesern in abgestuftem Grad je nach ihrem Sehvermögen fühlbar. Die historischen Schwierigkeiten erschweren aber auch den dogmatischen Gebrauch der Schrift, für den ebenfalls eine Arbeit notwendig wird, die nicht jedem gelingt. Wir müssen alle lernen, um die Schrift brauchen zu können, und damit treten Unterschiede und Abhängigkeiten ein, die die reformatorische Anweisung: »lies die Bibel; so weisst du, woran du mit Gott bist«, begrenzen.

Unausführbar wird das reformatorische Schriftprinzip dann, wenn der Einzelne für sich ohne die Hilfe der Gesamtheit seinen Verkehr mit der Schrift herstellen soll. Wir sind sowohl bei der geschichtlichen Deutung der Bibel als bei der Aneignung dessen, was sie uns zur Erweckung unsres

Glaubens und unsrer Liebe gibt, auf die Hilfe der andern angewiesen, empfangen sie aber auch. Es wäre Einbildung, wenn wir uns mit der Vorstellung quälten, wir allein läsen die Bibel. Die Kirche liest sie und gewinnt in gemeinsamer Arbeit ihre Fähigkeit, sie zu verstehen und zu gebrauchen. Darin besteht die Wahrheit des katholischen Satzes, dass die Bibel der Besitz der Kirche sei.

Erschreckend wirkt diese Tatsache nur dann, wenn eine irreligiöse Schätzung der Kirche vorliegt, die oft mit der alten Inspirationslehre zusammengeht; die Kirche bestehe aus Menschen; von Menschen zu lernen, zieme uns nicht; in der Schrift rede dagegen einzig Gott. Aber der Unterschied zwischen den Boten Jesu und der späteren Kirche bekommt eine falsche Formulierung, wenn wir sagen, die Kirche bereite uns die Not und Gefahr, die an der Abhängigkeit von den Menschen hängt; an der Schrift hätten wir dagegen den Segen der unmittelbaren Berührung mit Gott. Als Glieder der Kirche reden die uns Lehrenden im Dienste Gottes zu uns und werden für uns zu Trägern einer göttlichen Gabe; andererseits bringt uns auch die Schrift so in Berührung mit Gott, dass sie uns auf die von ihm berufenen Menschen hören macht.

Der Schutz gegen eine knechtende Abhängigkeit vom kirchlichen Unterricht, mag er den wissenschaftlichen Titel tragen oder in der Predigt und erbaulichen Literatur als geistliche Unterweisung auftreten, ist allen dadurch verschafft, dass sie sich den Zugang zur Bibel erwerben können. Dadurch, dass wir uns den Verkehr mit ihr ermöglichen, ist uns gegenüber allen Betätigungen der Kirche Selbständigkeit verschafft, da wir so mit eigenem Wissen ihren Grund, den Christus und sein Wort, kennen. Wir haben den Dienst der Kirche nicht dazu zu benützen, um uns die Schrift entbehrlich zu machen, sondern dazu, um uns ihren fruchtbaren Gebrauch zu verschaffen, und es bleibt die Pflicht der Kirche, dass sie ihre eigene Arbeit bewusst und keusch diesem Ziele unterordne. Eine theologische Wissenschaft, die von der Schrift wegführt, ist für die Kirche ein Unglück und eine Verschuldung und dasselbe gilt von einer Erbauungsliteratur oder Predigt, die sich als Ersatz für die Schrift über sie stellt.

100.

Die Schrift und das Wort der Kirche.

Die Überordnung der Schrift über das Wort der Kirche, die sie allein als unentbehrlich, alles andere dagegen als entbehrlich beurteilt, ist in der Einzigkeit und Unersetzlichkeit des Christus begründet, mit dem uns nichts als die Schrift in Verkehr bringt. Alle Beziehungen zum erhöhten Christus haben ihren Grund und ihr Mass am irdischen Werk Jesu. Keine pneumatische Gewissheit des Erkennens und Kraft des Handelns kann die irdische Arbeit Jesu ersetzen; sie versieht uns für immer mit dem Kanon, an dem wir zu messen haben, wie weit das, was uns bewegt, aus dem Geiste Gottes stammt.

Daraus folgt jedoch nicht, dass in der Kirche kein Gedanke und keine Handlung berechtigt sei, die das Neue Testament nicht schon enthält. Denn die Kirche besitzt ein Eigenleben, das durch ihren geschichtlichen Ort seine Gestalt bekommt. Wir müssen heute das sagen, was uns heute von der göttlichen Regierung erkennbar ist, und heute das tun, wodurch wir der göttlichen Gnade an den Menschen unsres Geschlechtes dienen.²³⁸ Wenn die Kirche nur das Neue Testament rezitieren wollte, würde sie ihren Beruf versäumen; denn so würde sie leugnen, dass Christus sie heute regiert und dies so, dass sie durch ihn in der Leitung des heiligen Geistes steht.

Offenbarung, sagte der alte Protestantismus, sei dies jedoch nicht; Gottes Offenbarung sei vollendet mit der Schrift. Der Satz ist zweideutig. Dass die Kirche nicht über den Christus hinauswächst und sich nicht von ihm löst, ist gewiss, so lange sie weiss, was sie bekennt, wenn sie Jesus den Christus nennt. Aber auch die Kirche führt ihr Leben nicht in der Geschiedenheit von Gott, sondern in seiner Gnade, die ihr das Wort so darreicht, wie sie es braucht. Gottes Gnade leuchtet auch heute über unsrem Intellekt und gibt ihm die Wahrheit, die unsrem Sehvermögen entspricht, und begnadet unsren Willen, damit wir das tun, was jetzt die Not der Zeit verlangt und die Kraft der Zeit zu leisten vermag.

Die Unbeweglichkeit der Kirche beruht auf der Unvergänglichkeit des Amtes Jesu. Sie hat in ihm den Herrn,

von dem sie abhängt »alle Tage bis an das Ende der Welt«. Aber darauf beruht zugleich ihre Beweglichkeit; denn sie hat Gott nicht nur in der Vergangenheit, sondern einen gegenwärtigen Gott und nicht ein verstorbenes, sondern ein lebendes Haupt. Darum bewegt sich nicht nur der Lebenslauf der Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft; sie behält aber, da ihre Bewegung von einem Punkt aus erweckt und geleitet wird, in der lebhaftesten Beweglichkeit zugleich die Beharrung und in der Mannigfaltigkeit ihrer Bildungen die Einheit, die ihr so lange und so weit gesichert ist, als das Wort Jesu und seiner Boten ernsthaft ihr Kanon ist.²⁸⁹

101.

Die Dienstpflicht der Gemeinde.

Wir können das Mittel, durch das unsre Beziehung zum Christus hergestellt wird, nicht nur in der Vergangenheit suchen, so dass wir nur die Nachricht von einer Offenbarung Gottes bekämen, die einst der Menschheit zu teil geworden sei. Auch damit, dass sie uns durch das heilige Buch erreicht, erhalten wir die Berufung zu Gott noch nicht, wenn es wirklich einzig das Buch sein sollte, durch das sich der Christus uns bezeugt und Gottes Gnade an uns handelt. Wir brauchen den gegenwärtigen Gott, den, dessen Gnade sich in unsrer eigenen Geschichte kundtut. Das ist durch die Christologie gefordert, weil der Christus ist, der die Gemeinde schafft und regiert. Ohne die Kirche könnten wir nicht vom Christus sprechen; denn er offenbart und beweist sich durch sein Werk und dieses ist seine Gemeinde. Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Verheissung des Geistes, weil uns mit dem Geist die wirksame Bezeugung der göttlichen Gnade in uns selber zugesagt ist, weshalb die Sendung des Geistes nicht darin ihr einziges Resultat haben kann, dass die Schrift entstand. Durch die Verkündigung des Christus werden wir aufgefordert, die göttliche Gnade in ihrer Vollkommenheit uns anzueignen; wir sollen uns als erlöst, als gerechtfertigt, als wiedergeboren erkennen. Wir können aber eine solche Überzeugung nicht einzig auf das begründen, was einst geschehen ist.

Dieser Erwartung entspricht der vor uns stehende Tatbestand. Die von Jesus geschaffene Gemeinde besteht

und ist das Organ, durch das uns der Anschluss an ihn ermöglicht wird. Derselbe Vorgang, der sich in der natürlichen und religiösen Gemeinschaft immer vollzieht, tritt auch beständig in der Christenheit ein, da der Glaube an Jesus dadurch entsteht, dass wir an andren sehen, was der auf ihn gerichtete Glaube ist und gewährt, und da wir dadurch zur Busse kommen, dass am Widerstand andrer gegen die Sünde unser Gewissen erwacht und ihr normales Verhalten auch uns den richtigen Gebrauch unsres Willens ermöglicht, und da wir dadurch zur Liebe gelangen, dass andre uns die Vorstellung von ihr durch ihr Handeln geben und uns damit auch das Motiv zu ihr verschaffen. Dieselben Vorgänge finden auch nach der entgegengesetzten Seite hin statt, weil sich Unglaube am Unglauben und Unbussfertigkeit an der Unbussfertigkeit erzeugt.²⁴⁰

In der christlichen Gemeinde ist aber die aktive Funktion, durch die wir andern die göttliche Gnade darbieten, erst der zweite Vorgang. Vor ihm steht das empfangende Verhalten, durch das wir das göttliche Wort in uns selber aufnehmen und uns selbst die göttliche Gabe aneignen. Nur durch das Empfangene erhalten wir die Fähigkeit, andern als die Zeugen Gottes zu dienen und ihnen die göttliche Gabe zu vermitteln. Aber unser Empfangen ist von unsrem aktiven Beruf nicht zu trennen, sondern geschieht dazu, damit wir unsre Arbeit tun. Es begründet unmittelbar unsre Dienstpflicht und Mission.

Das Nehmen und Geben, aus dem das Leben der Christenheit besteht, lässt sich nicht auf verschiedene Zeiten oder Personen verteilen. Das wäre nur dann möglich, wenn unsre Leistung für die andern in einer religiösen Technik bestände, die zu unsrem Anteil an Gott von aussen hinzukäme. Das Mittel, durch das wir unsre Zeugenpflicht erfüllen, besteht aber in unsrem Christenstand. Dadurch, dass wir in uns selbst die Sünde bekämpfen, widerstehen wir ihr auch in den andern; dadurch, dass wir selbst den Stützpunkt unsres Lebens im Christus haben, führen wir auch andre zum Glauben an ihn; dadurch, dass wir uns selbst in der Liebe Gott zur Verfügung stellen, geben wir den andern die Berufung zu ihr. Unsre kirchliche Pflicht besteht in der christlichen Lebensführung; denn diese besitzt die Kraft, auch andern den Glauben zu verschaffen, und ohne sie wird jeder

Versuch, eine kirchliche Tätigkeit zu üben, für uns und für die andern verderblich werden, da sie so nur Irreligiosität erzeugen kann. Durch unsre Dienstpflicht kommt zum Christenstand nur das neu hinzu, dass wir uns dessen bewusst sind, dass unser Verhalten auf die andern einwirkt und sie anziehend oder abstossend, fördernd oder hindernd beeinflusst. Die Wirkung, die an unser Handeln gebunden ist, kann und soll nicht ohne unser Wollen und Wissen eintreten. Wir haben auf diese Beziehungen aufzumerken und an diese Ziele unsren Fleiss und Willen zu wenden. Das Mittel aber, das wir dafür zu gebrauchen haben, ist nicht irgend eine über den Christenstand hinausreichende Kunst, sondern dieser selbst.²⁴¹

Da im Christenstand der Empfang der göttlichen Gabe und die Tätigkeit für die, die zu Gott berufen werden, beisammen sind, kann ihre Trennung eintreten. Sie kommt im grossen Gegensatz, der die christlichen Kirchen scheidet, ans Licht. Die vorreformatorische Kirche pflegt das Bewusstsein, dass sie die Spenderin des Heils für die Völker sei; die Reformationskirchen leiten dagegen ihre Glieder an, das ihnen gesagte göttliche Wort für sich selber zu hören und die ihnen gegebene Gnade für sich zu bewahren, während das Bewusstsein der Verpflichtung gegen die andern zurückgedrängt wird. Aber jeder der beiden aneinander gebundenen Akte verkümmert ohne den andern. Wenn die Kirche bloss an ihr Werk denkt, das sie für Christus zu tun hat, so erliegt sie der Versuchung, eigenmächtig mit freier Produktion religiöse Güter zu schaffen, ein unechtes göttliches Wort zu produzieren, das das Wort Jesu verdrängt, willkürlich Gnadenmittel herzustellen, die ihren Grund nur im Willen der Kirche haben, und sich eine Herrschaft zu bereiten, die sich vom Gehorsam gegen Jesus befreit. Werden dagegen die Gläubenden nur dazu angeleitet, die Gabe Jesu für sich selbst zu empfangen, so machen sie durch ihre Passivität ihren Glauben für ihre Lebensführung gleichgültig, nehmen ihrem Gebet den Inhalt und ersparen sich die Liebe. So wird aus dem Christentum eine Theorie und damit das Gegenteil von dem, was Christus schuf.

Da die kirchliche Arbeit mit der Ausübung des Christenstands identisch ist, ist sie durch das bestimmt, was uns Christus gegeben hat. Über das Wesen und die Funktionen

der christlichen Kirche entscheiden daher nicht ihre Glieder, als ergäbe sich aus dem Gemeinwillen der Kirchgenossen, was die Kirche ist und soll. Mögen andre religiöse Sozietäten sich selbst ihre Ziele wählen, die Gemeinde des Christus unterscheidet sich von ihnen dadurch, dass sie vom Christus aus entsteht durch das, was er uns gibt, und in der Unterordnung unter ihn lebt und handelt. Durch den Willen Jesu erhält sie ihren Beruf und in der Gabe Jesu besitzt sie ihr Arbeitsmittel.

Durch den Christus entsteht die eine, allgemeine, und die heilige Gemeinde, jenes, weil der Christus Herr über alle ist, dieses, weil er der Erlöser vom Bösen und der Versöhner mit Gott ist. Christlich ist eine Kirche nur als die eine, allgemeine, heilige; ohne das ist sie eine andersartige religiöse Sozietät. Die Merkmale der Kirche verändern sich nicht mit der grösseren oder geringeren Zahl der an ihr Beteiligten. Auch die kleinste christliche Genossenschaft, seien auch nur zwei oder drei im Glauben an Jesus verbunden, ist universal, d. h. für alle offen und mit ihrer Hoffnung und Arbeit auf alle gerichtet, und die grösste Genossenschaft, sofern sie nur wirklich christlich ist, ist heilig, weil die Gnade des Christus darin besteht, dass sie uns heiligt.

Dadurch, dass die christlichen Kirchen die beiden Merkmale gleichzeitig haben, wird ihre Arbeit gross. In ihrem Universalismus ist begründet, dass sie die unendliche Mannigfaltigkeit der menschlichen Formationen umfassen. Weder in der Folge der Geschlechter noch in der Verschiedenheit der Völker noch in der Besonderung der Individuen liegt für sie eine Schranke. Wir haben die Einheit zwischen uns nicht dadurch herzustellen, dass wir diese Mannigfaltigkeit zerstören oder nur widerwillig dulden. Sie muss anerkannt bleiben und in Wirksamkeit treten, weil sie auf der göttlichen Regierung beruht. Daher gibt es eine unendliche Zahl von Variationen im Christentum: nationales Christentum, antikes und modernes, griechisches und deutsches, Christentum der Gebildeten und der Ungebildeten u. s. f. Diese Variationen bestimmen nicht bloss die Ausdrucksmittel und Darstellungsformen des religiösen Verhaltens, sondern den inwendigen Lebensprozess sowohl der Einzelnen als der Verbände und machen darum ihr religiöses Vermögen und Verhalten verschieden. Aber nicht nur die natürlichen

Differenzen erzeugen innerhalb der Kirche die Unterschiede, sondern sie entstehen auch aus den Variationen des Gottesbewusstseins und werden durch den Christus selbst bewirkt, dadurch, dass sich die göttliche Gnade den Einzelnen gibt. Weil sie ihr Ziel in unsrer persönlichen Verbundenheit mit Gott hat, gibt sie unsrem Anteil an ihm den unendlichen Reichtum der Individualisation.²⁴²

Dennoch ist die Einheit das Merkmal der Christenheit, weil und soweit wir alle uns dem einen Christus untergeben haben, und sie ist deshalb möglich, weil die Berufung zu Gott, die uns Christus verleiht, dasjenige Ziel ist, das allen Besonderungen unsres sonstigen Zustands übergeordnet ist.

In der Universalität der christlichen Gemeinde erscheint die Universalität der göttlichen Gnade. Ihretwegen ist die Kirche jedem offen.²⁴³

Während die Arbeit der Christenheit ihren Umfang dadurch erhält, dass sich die göttliche Gnade allen anbietet, ergibt sich ihr Inhalt aus der ihr gewährten Heiligkeit. Sie ist durch den heilig, durch den sie entsteht, dadurch, dass Christus sie in die Vergebung Gottes stellt und sie ihm gehorsam macht. Die mit Gott versöhnte Gemeinde ist heilig.

Ergeben nicht der Universalismus der Kirche und ihre Heiligkeit zwei sich bekämpfende Ziele? Ihr Universalismus begründet ihre Offenheit für alle über alle Unterschiede hinweg; ihre Heiligkeit verschafft ihr dagegen die Verschlussenheit gegen alles Unheilige, die Trennung von allen, die Gottes Willen brechen. Es wurde oft versucht, der Kirche den Universalismus durch den Verzicht auf die Heiligkeit zu erleichtern oder ihre Heiligkeit dadurch zu erreichen, dass der Universalismus preisgegeben und ein Konventikel geschaffen wurde. Die beiden Merkmale der Kirche sind aber die einheitliche Wirkung desselben göttlichen Willens; denn in beiden bezeugt sich die Vollkommenheit der göttlichen Gnade. Weil sie vollkommen ist, scheidet sie uns vom Bösen und dies ohne Ausnahme, und weil sie vollkommen ist, ruft sie alle, nicht bloss Privilegierte.

Darin besteht die Herrlichkeit des christlichen Berufs, dass wir im Verkehr mit allen im Dienst der heiligenden Gnade stehen. Die Kirche bietet allen die Hilfe in ihrer sittlichen

Not an, nicht nur als Hoffnung und Ideal, sondern als Gabe und Kraft, nicht durch das, was die Christenheit aus sich produziert, sondern durch das, was der Christus und der Geist in der sündigen Welt schaffen.

102.

Der Zweifel an der Kirche.

Gibt es überhaupt eine christliche Kirche? Dieser Zweifel hat grosse Stärke und wird in verschiedenen Formen vertreten, bald in Verbindung mit christlichen Überzeugungen etwa im Sinn der pietistischen Frage, ob nicht aus der Kirche Babel geworden sei, bald als Resultat anderer religiöser Gedanken etwa im Sinn der Formel, dass die Geschichte der Kirche die Selbstzersetzung des Christentums sei. Der Zweifel zieht seine Kraft aus dem dürftigen, gemischten Erfolg, den die Arbeit der Kirche in ihrem eigenen Kreis und durch ihren Verkehr mit den anderen Religionen erreicht, und er kann zum bitteren Hohn werden im Blick auf die Unsumme von Torheit und Bosheit, die wir die Geschichte des Christentums heissen. Soll das die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, der Empfang der uns vollendenden göttlichen Gnade sein?

Der Zweifel, ob es Kirche gebe, fragt nach einer Tatsache; er kann also seine Antwort nicht durch Konjekturen und Theorien, sondern einzig durch die Beobachtung empfangen. Wir fragen jetzt auch nicht nach dem Umfang der Kirche, wie gross oder wie klein sie sei, was zu ihr gerechnet und was von ihr abgeschieden werden müsse, sondern ob sie vorhanden sei, und diese Frage ist mit der anderen identisch, ob es Menschen gebe, die an Christus glauben, so glauben, dass ihr Anschluss an ihn die bestimmende Einwirkung auf ihre Lebensführung hat. Es gibt so viel Kirche unter uns, als es Christen gibt, d. h. als es Menschen gibt, deren Gottesbewusstsein von Jesus seinen Inhalt bekam. Wer noch nie mit einem Christen zusammentraf, hat Grund zum Zweifel, ob es eine christliche Kirche gebe. Diese Berechtigung hört aber auf, sowie wir tatsächlich Christentum vor Augen haben.

Für den, der sagt, die Kirche sei Babel, existiert diese Berechtigung nicht, weil er sich selbst die christliche Über-

zeugung zuschreibt. Diese hat er aber nicht neu entdeckt, nicht aus sich selbst geschaffen oder durch eine Privatoffenbarung erhalten, sondern er hat wie jedermann sein Christentum von der Kirche bekommen. Er besitzt also in seinem eignen Erlebnis den Tatbeweis, dass es Kirche gibt. Die Einrede wäre nicht statthaft, er habe sein Christentum völlig unabhängig von der Christenheit lediglich aus dem Neuen Testament geschöpft. Mag er sich noch so einsiedlerisch in sich selbst absperren: das Neue Testament, ohne das er nichts von Jesus weiss, verdankt er der Kirche. Jenes Urtheil hat daher, auch wenn es universal gefasst wird, in Wahrheit immer nur einen partikularen Sinn: diese oder jene Einrichtung der Kirche sei verwerflich; diese oder jene Gemeinschaft, die sich Kirche nenne, sei es nicht. Solche Urtheile, die den Bussruf auch auf die christlichen Verbände anwenden, bedürfen von Fall zu Fall ihre eigene Prüfung; denn sie sind nicht von vornherein absurd, weil sich nicht nur die Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaften verderben und in der christlichen Geschichte nicht nur Religion, sondern auch Irreligion, nicht nur Glaube, sondern auch Unglaube nicht bloss in Einzelnen, sondern auch als öffentliche Macht entsteht. Dagegen ist das von vornherein gewiss, dass wir das Busswort verfälschen, wenn wir es nur gegen andere wenden und uns selber von ihm befreien, weshalb ein Bewusstsein, das einzig bei sich selbst und nirgends ausser sich den Christenstand entdeckt, nicht mehr christlich ist.

Auch der Polemiker, der uns nachweist, das Christentum habe sich zersetzt oder es sei überhaupt nie dagewesen, nie mehr gewesen als eine Fiktion, ist von einem Widerspruch nicht frei, der seine Wahrhaftigkeit schädigt. Woher denn die Polemik? Was verschwunden ist, erweckt niemand mehr zur Gegnerschaft. Gäbe es keine Kirche, so würde sie auch nicht bekämpft. So lange die These, das Christentum sei tot, noch bewiesen wird, tritt sie als ein Zielgedanke auf. Sie drückt den Wunsch des Polemikers aus, nicht aber eine Tatsache. Nach seiner Überzeugung mag dieser Wunsch rational sein und die beste Aussicht auf Verwirklichung haben; nie ist aber der Wunsch einer Tatsache gleichzusetzen und der, der wünscht, die Kirche möge sterben, weiss, dass es Kirche gibt.

Auch der andere Gedanke, Kirche gebe es wohl, aber sie sei unsichtbar, hat die Kirche bei der Ausführung ihrer Arbeit schwer gehemmt, da man einer unsichtbaren Gemeinschaft keine Arbeit zumuten kann.²⁴⁴ Auf die in der irdischen Menschheit bestehende Kirche ist die Formel »unsichtbare Kirche« zuerst im Kampf der Reformationszeit angewendet worden in der gut gemeinten Absicht, die Einrede gegen den tyrannischen Machtgebrauch der älteren Kirche scharf zu formulieren. Aber die Formel war unüberlegt. Denn Menschen sind die Kirche und Menschen sind nicht unsichtbar. Sie sind freilich nicht schon durch ihre natürliche Beschaffenheit Kirche, sondern sie sind es, weil sie ihr Denken und Wollen vom Christus haben. Es ist also ein inwendiger, unsichtbarer Vorgang in der Begründung der Kirche wirksam. Denn wir können Christus nicht aufzeigen und unsre Verbundenheit mit ihm nicht sichtbar machen. Damit wird aber nicht die Kirche unsichtbar. Denn weil unsre Verbindung mit Christus unser Verhalten bestimmt, so wird an der Weise, wie wir reden und handeln, sichtbar, als was uns Christus gilt, wodurch die Kirche wahrnehmbar und wirksam wird.

Wer von der Unsichtbarkeit der Kirche spricht, denkt daran, dass ihre Versichtbarung unvollständig sei; es sei nie die ganze Kirche beisammen, auch nie nur einzig die Kirche ohne Vermengung mit solchen, die ihr innerlich fremd sind; der Zweifel bleibe immer möglich, ob nicht die Bekennenden heuchelten und das Christentum, das wir durch die Erfahrung kennen, unecht sei. Gewiss ist die Versichtbarung der Kirche noch unfertig und ihre vollkommene Gestalt der Gegenstand unsrer Hoffnung. Wir warten »auf die Offenbarung der Kinder Gottes.« Aber es ergibt einen irreführenden Satz, wenn wir die teilweise und unfertige Versichtbarung Unsichtbarkeit heissen. Wenn wir auch nicht alle Christen sehen, so sehen wir doch die, in deren Gemeinschaft wir leben, und wenn wir auch nicht den ganzen Ertrag des Christenstands an uns und anderen wahrnehmen, so sehen wir doch seine jetzt vorhandenen Wirkungen. Wer der Heuchler wegen die Wahrhaftigkeit überall leugnet, ergibt sich einer willkürlichen Zweifellei. Der Begriff Heuchelei fällt dahin, wenn wir das Vermögen, zwischen der Lüge und der Wahrheit zu unterscheiden, überhaupt kassieren.

Da die Lüge nur durch ihren Gegensatz, nur durch die Wahrheit besteht, so beweist sie ihrerseits das Dasein der Wahrheit. Daher widerlegt der Heuchler den Satz nicht, dass es Kirche gebe; er beweist ihn vielmehr, weil die Nachahmung nicht ohne das Echte, sondern nach und neben ihm entsteht.²⁴⁵

Wird zugestanden, dass die Kirche in unsrer Geschichte eine wirksame Macht sei, dann setzt die Einrede ein: sie hemme und gefährde die Frömmigkeit; ihre Erfolge seien irreligiös und alles Kirchliche dadurch, dass es durch die Kirche geschehe, profan. Hier wird wieder der die Geschichte ablehnende Religionsbegriff verwendet, der zuerst den religiösen Beruf Jesu streicht und nun die Kirche folgerichtig als ein profanes Gebilde betrachten muss im Interesse jener auf das Fühlen reduzierten Religiosität, die nicht mehr sprechen und nicht mehr handeln kann. Dadurch werden Massstäbe zur Beurteilung der Kirche verwendet, die nicht von Jesus stammen. Er hat uns zu einer religiösen Gemeinschaft verbunden, deren Einwirkungen auf uns nicht nur Hemmungen, sondern auch Gaben sind und zwar diejenigen Gaben, die uns das königliche Wirken Gottes verleiht. Mit dem Anschluss an den Christus bekennen wir uns zu dem Gott, der sich durch den Menschen offenbart und auch uns durch Menschen so beruft, dass er selbst uns durch sie seine Gnade gibt. Weil unser Verhältnis zu Christus religiös ist, ist es auch religiös zu denen, die sein Wort sagen.²⁴⁶

Die Möglichkeit der Profanation haftet am christlichen Dienst immer. Sein Zweck kann verkehrt werden, so dass wir dabei für uns selbst arbeiten, herrschen wollen, statt zu dienen, den Glauben auf uns ziehen, statt ihn auf Gott zu wenden, und unsre eigene Kirche schaffen statt die Kirche des Christus. Diese Profanation der kirchlichen Arbeit, die wir oft genug vor uns haben, macht uns die kritische Sorgfalt und Selbständigkeit zur Pflicht, macht aber nicht den Dienst der Kirche wertlos. Denn ihr Dienst geschieht nicht mit ihrem eigenen Vermögen, so dass sie unsren Glauben auf sich selber richtete, sondern sie weist über sich hinaus zu dem, dessen Wort sie sagt und dessen Gnade sie bezeugt. Der ist vollkommen, zu dem wir berufen sind, nicht die, durch die wir berufen werden,

103.

Das christliche Amt.

Wie jede Sozietät, so entsteht auch die christliche Gemeinschaft durch das Amt.²⁴⁷ Darum findet sich, sowie sie über die Familie und die Freundschaft hinauswächst, immer der, der für die Gemeinde spricht und für sie handelt, und dies so, dass die Gemeinde seinen Akt als den ihrigen anerkennt.

Der Tatbestand ist nicht ganz wahrgenommen, wenn gesagt wird: der Ordnung halber sei der Christenheit das Amt nötig, als wäre die Gemeinschaft möglich ohne das Amt, nur dass sie geordneter und fruchtbarer zustande komme, wenn ein solches vorhanden sei.²⁴⁸ Wir bekommen gar keine Gemeinde ohne Amt, nicht nur nicht eine geordnete, sondern überhaupt keine. Die Errichtung des Amts und die Gründung der Gemeinde fallen zusammen. Es ist nicht nur der Ordnung, sondern der Einheit wegen da, damit die Einigung entstehe und sich wirksam erweise.

Auch der Repräsentationsbegriff reicht hier nicht aus, obgleich auch der christliche Geistliche seine Gemeinde wie jeder andere Amtsträger seine Sozietät repräsentiert. Sein Wort stellt dar, was die einheitliche Überzeugung der Gemeinde ist; seine Person und sein Akt machen sichtbar, dass die Gemeinde besteht und was sie ist. Die Gemeinde bedarf aber den, der die Einheit in ihr herstellt, nicht bloss sie darstellt, als wäre sie ohne ihn auch vorhanden. Sie muss die einheitliche Überzeugung bekommen und dazu spricht der Amtsträger, nicht nur um darzustellen, dass sie eine solche hat. Sie findet sie nicht und behält sie nicht ohne seine Arbeit. Dasselbe gilt vom Werk der Gemeinde. Damit sie einträchtig handle und das Zusammenwirken der Vielen erreiche, dazu handelt der Amtsträger. Er stellt auch hier nicht nur dar, was ohne ihn schon ist, sondern er bringt die Gemeinsamkeit hervor. Die Gemeinde würde und könnte nichts tun, wenn sie das Amt nicht hätte. Erst durch dieses werden Handlungen möglich, die mehr sind als die Unternehmung Einzelner.²⁴⁹

Spezielle Funktionen, die das christliche Amt auszeichnen und nur diesem vorbehalten wären, gibt es keine. Die Sakramente eignen sich dazu nicht; denn sie haben ihren Inhalt an dem, was Christus tat. Daher ändert die Gegenwart oder

Abwesenheit eines Pfarrers an der Substanz der Taufe oder des Abendmahls nichts. Erwünscht ist die Mitwirkung des Amts beim Sakrament deshalb, weil es auch zur Herstellung der Gemeinschaft dient, was allen dadurch deutlich bleibt, dass hier der Amtsträger handelt. Von der Beteiligung des Geistlichen am Sakrament ist daher die Formel richtig, sie sei »der Ordnung wegen« zur Verhütung von Spaltungen erwünscht.²⁵⁰ Die Notwendigkeit des Amts ist aber tiefer begründet, in den bleibenden, allen unentbehrlichen und in allen vorhandenen Tätigkeiten, die den Christenstand überall und immer bilden. Dazu ist der Geistliche da, damit die Gemeinde glaube, Busse tue, gehorche und liebe. In diesen immer und von allen zu übenden Funktionen bestehen die Verrichtungen des Amts, nur mit der Besonderung, dass sie hier so ausgeübt werden, dass durch sie die Gemeinsamkeit entsteht, mit dem Willen und dem Erfolg, dass die Gemeinde geeinigt sei. Der Inhalt einer Predigt ist nichts anderes, als was jeder, der nach der Erkenntnis Gottes strebt, bei sich denken kann und soll; hier wird aber der allen bekannte Gedanke so gestaltet und dazu gesagt, dass er den gemeinsamen Glaubensstand schafft und die Überzeugung aller begründet. Die Liturgie ist nichts anderes als das Gebet jedes Christen; hier wird aber mit dem Willen gebetet, dass die Gemeinde sich in ihrem Gebet einige. Der Geistliche tut beim Abendmahl nichts anderes als jeder, der am Tisch Jesu teilnimmt, und tritt wie alle zum Christus, damit er Anteil an seiner Gnade erhalte; er handelt dabei aber so, dass der gemeinschaftliche Akt entsteht.

Darum hat die Tätigkeit des Amts nie in der Untätigkeit, sondern in der Tätigkeit der Gemeinde ihr Ziel und ihre Frucht. Ein Amt, das die Gemeinde passiv macht, ist unchristlich. Damit wäre derjenige Herrschaftsgedanke verwendet, den Jesus verworfen und mit seinem Kreuz vernichtet hat. Wenn der Geistliche spricht, damit die Gemeinde verstumme, betet, damit die Gemeinde gebetslos bleibe, und den Liebesdienst besorgt, damit die Gemeinde ihn nicht besorge, so hat seine Handlung nicht in der Herrschaft des Christus ihren Grund, weil Christus nicht zur Fesselung und Entehrung der Regierten herrscht, sondern sie durch seine Herrschaft begnadigt, belebt und erhebt. Dazu denkt der Amtsträger, damit die Gemeinde denke, nicht zwiespältig mit

einer alles Denken vernichtenden Verwirrung, sondern damit sie es einheitlich tue, und spricht dazu, nicht damit die Gemeinde ihrer Bekenntnispflicht enthoben sei, sondern damit sie sie erfülle am rechten Ort und mit Verstand, und ist dazu »zu jedem guten Werk bereit«, nicht um der Gemeinde die harte Notwendigkeit, Gutes zu tun, zu ersparen, sondern damit sie mit ihm und durch ihn so zu handeln vermöge, dass sich die Kraft der Gemeinschaft in ihre Arbeit legt.

Wird die Arbeit der Gemeinde einzig dem Geistlichen zugewiesen, so wird ihm Unmögliches zugemutet, mit dem doppelten Resultat, das bei phantastischen Zielen stets eintritt; entweder verfällt der Geistliche der erschlafenen Resignation, die sich in die Unerreichbarkeit des Ziels ergibt, oder der heissen Leidenschaftlichkeit, die sich abmüht, es doch zu erzwingen. Es ist unmöglich, dass der Geistliche allein die Arbeit der Gemeinde leiste, allein die Zucht in ihr vertrete und den Kampf gegen die Sünde führe und ihr allein zu einem gesunden Glauben ver helfe.²⁵¹ Dazu bedarf es der tätigen Pflichterfüllung aller. Nur dadurch, dass jeder seiner Bekenntnispflicht in seinen persönlichen Beziehungen genügt, bleibt die christliche Überzeugung in der Gemeinde lebendig und nur dadurch, dass jeder die Grenze zwischen der Sünde und dem Recht heiligt und dem Bösen an seinem Ort mit Tapferkeit widersteht, übt die Gemeinde an sich Zucht. Die Tätigkeit aller zu erwecken, auf einen einheitlichen Grund zu stellen und zu einem einheitlichen Ziel zu lenken, das ist die Funktion des Amts.

Die Notwendigkeit, das Amt gegen die Verderbnis durch Despotismus zu schützen, wird durch die christlichen Überzeugungen verschärft. Wir stellen uns in der Kirche unter eine absolute Autorität, haben Gottes Willen über uns, wie er durch den Christus vertreten wird, der im Namen Gottes regiert. Somit ist der Gehorsam, der hier zu leisten ist, unbedingt und von diesem Gedanken aus ergibt sich leicht der religiöse Despotismus, sowie die Vereinerleung des menschlichen Organs mit dem göttlichen Wirken zugelassen wird. Er bleibt aber so lange unmöglich, als uns Jesus das tun kann, was er uns tun will, nämlich dass er unsren Glauben zu Gott wende, womit die Unterscheidung zwischen uns, die wir im Dienst Gottes stehen, und dem, dessen Wort wir sagen, in Geltung bleibt. Tritt dagegen

das Wort des Theologen ohne Unterscheidung als Gottes Wort und das Werk des Priesters als Gottes Werk auf, so wird die Gott gebührende vollständige Untergebung auch dem Menschen dargebracht und die Kirche verwandelt sich in eine Schar Unfreier, die sich an Despoten verkauften.

Gleichzeitig ist auch die Tendenz zur Anarchie in der Christenheit immer stark, weil das Wort Jesu jedem die selbstständige Beziehung zu Gott und den eigenen Wert vor ihm verleiht. Unser eigenes Gewissen und eigener Glaube bilden den Grund unsres Handelns. Indem wir aber selbst Gott untergeben sind, sind wir gegen die Menschen frei. Das führt uns leicht aus der Gemeinschaft hinaus. Der Erfolg der Reformation war in dieser Hinsicht nicht normal; denn sie hat mit der Zertrümmerung des Despotismus viel religiöses Eremitentum erzeugt, das sich in keine Gemeinschaft mehr findet, sondern sich auf seinen eigenen Besitz zurückzieht. Von der Selbständigkeit zur Störrigkeit, die sich nicht leiten lässt, von der Freiheit zur Isolierung, die die Gemeinschaft aufgibt, ist der Schritt klein. Dennoch bleibt er uns unmöglich, sowie unser Glaube auf Gott gerichtet ist, da es uns dann deutlich bleibt, dass wir in der Einigung mit Gott auch die Verbundenheit miteinander haben, wodurch die Kirche ihre beiden Merkmale, die volle Selbständigkeit ihrer Glieder und ihre volle Gemeinschaft miteinander, gleichzeitig erhält.

Wie entsteht das christliche Amt? Durch den Willen dessen, der es übernimmt, und derer, die es ihm geben. In der Christenheit kann es keine gezwungene Amtsführung geben weder so, dass der Amtsträger zu ihr gezwungen wird, noch so, dass die Gemeinde das Amt oder den Amtsträger durch Zwang leiden muss. Zwang ist ein Gegensatz zur innerlich begründeten Gemeinschaft, die der Christenheit gegeben ist. Die Voraussetzung für das Amt, ohne die es nicht übernommen werden kann, ist somit der Wille, für die Gemeinde zu leben und den Christenstand so zu führen, dass die Gemeinschaft entsteht, und ebenso auf Seite der Gemeinde der Wille, den Amtsträger als den anzuerkennen, in dem sie sich einigt. Sofern sich diese Willenseinigung in einem besonderen Akt kundgibt, der Ordination genannt werden kann, entsteht das Amt durch die Ordination; nur hängt ihre Bedeutung nicht von ihrer Form ab, nicht

davon, mit wieviel Feierlichkeit sie umgeben sei. Das Wesentliche am Akt, womit er zustande kommt und wirksam wird, ist die Vereinbarung, durch die der Betreffende von der Gemeinde und für sie ausgesondert wird.²⁵²

Bedarf es zum christlichen Amt eines besondern »Charisma«, einer inneren Ausstattung, die den Amtsträger vor den andern auszeichnet? Der Begriff Charisma entspricht in der religiösen Sphäre dem Begriff Genius im natürlichen Verband, steht aber, weil ihn seine religiöse Bedeutung von der unsittlichen Tendenz des genialen Handelns trennt, dem Amtsgedanken näher als seine Parallele im natürlichen Gebiet.²⁵³ Die Theorien, die das Charisma mit dem Amt verbinden, denken sich entweder, dass das Charisma die Erteilung des Amts oder dass das Amt die Gewährung des Charisma begründe. Nach jener Theorie zeichnet Gott durch seine Gabe einzelne Glieder der Gemeinde aus und diese erkennt die von Gott gewirkte Unterscheidung dadurch an, dass sie sich dem Begabten unterordnet und ihm das Amt erteilt. Es war nie in der Kirche so, auch nicht in der apostolischen Gemeinde, da auch dort die durch besondere Erlebnisse Ausgezeichneten neben den Amtsträgern eine selbständige Gruppe bilden, und es ist innerlich begründet, dass das Amt nie an ein besonderes Charisma gebunden wurde. Denn seine Notwendigkeit ergibt sich nicht aus dem Bedürfnis nach einzelnen Leistungen, die über die permanenten Funktionen hinausgehen, sondern aus denjenigen Tätigkeiten, die alle zum Christenstand und zur christlichen Gemeinschaft beständig nötig haben. Das Charisma wird ähnlich wie der Genius den Fortschritt der Gemeinschaft über den schon erreichten Stand bewirken und neue Bewegungen in ihr einleiten. Die erste Aufgabe der Gemeinschaft besteht aber in der Verwendung desjenigen Besitzes, der ihr gegeben ist. Deshalb besteht das, was zum Amt notwendig ist, einzig im gesunden Christenstand. Das hat Paulus durch seine Anweisung über die Besetzung der Ämter 1 Tim. 3 in vollendeter Deutlichkeit festgestellt. Wenn sich besondere Kräfte in der Gemeinde zeigen, so entsteht daraus für sie die Pflicht, sie anzuerkennen und zum Wohl aller zu benutzen. Sie hat Gottes Gabe nicht dadurch zu verachten, dass sie ihr widersteht und sie lähmt. Diese Wertschätzung der Gabe kann auch dadurch geschehen, dass sie

dem besonders Begabten das Amt verleiht. Nur besteht hier kein unentbehrlicher Zusammenhang. Vielleicht kommt eine besondere Begabung wirksamer zur Geltung, wenn sie nicht mit der Amtspflicht belastet ist.²⁵⁴

Auch der andere Gedanke, dass sich an das Amt ein Charisma hefte, hat einen richtigen Kern, weil unser Verhältnis zu Gott den ganzen Inhalt unsres Berufs in sich aufnimmt. Wir stehen in Gottes Gnade nicht als abstrakte Menschen, nicht als Nummern, die die Menschengattung repräsentieren, sondern mit dem ganzen Inhalt unsrer Pflicht, mit allem, was uns unsre Arbeit verschafft. Dafür haben wir ihm zu glauben, nicht nur für unsre »Seele«, nicht nur im Blick auf ein abstraktes Ziel, sondern für die, mit denen wir leben und an denen wir handeln, und aus diesen konkreten Beziehungen erhalten der Glaube und das Gebet ihren unerschöpflichen Stoff. So begleitet uns Gottes Gnade freilich in unser Amt und gibt uns das, was wir zu seiner Durchführung bedürfen. Allein wir dürfen diese Amtsgnade nicht vom personhaften Vorgang absondern und neben ihn in irgend ein Ding verlegen, etwa in eine Weihe, die uns die Ordination erteilt habe, oder in eine unbewusste Region unsres Inneren, damit sie dort ohne uns, vielleicht sogar zusammen mit unsrer Torheit und Trägheit, ihre heilsame Wirkung schaffe. Solche Brüche im Glaubensstand ergeben gefährliche Verwundungen und machen leicht zur Führung des Amts untauglich, da dieses nicht damit erfüllt wird, dass wir irgend ein göttliches »Etwas« heimlich in uns tragen, sondern diejenigen Funktionen vor und für die Gemeinde ausüben, in denen der Christenstand besteht.²⁵⁵

In der Gestaltung der Ämter hat die Christenheit unbegrenzte Freiheit. Es gibt kein apostolisches Kirchenrecht, da alles, was unter diesem Namen auftritt, nicht nur eine literarische, sondern auch eine inhaltliche Fälschung ist, die einen schroffen Widerspruch gegen das Neue Testament mit dem apostolischen Namen deckt. Das gibt der Kirche die Vollkommenheit, die sie freilich bisher nur dürftig begriff und benützte. Denn dadurch besitzt sie die Beweglichkeit, sich ihrer Lage und ihrem Bedürfnis anzupassen und ihre Einigung in jeder Zeit so herzustellen, wie sie ihr jetzt möglich ist und jetzt ihre Arbeit fruchtbar macht.

Doch werden sich in aller Mannigfaltigkeit der Bildungen

die gleichförmigen Grundzüge wiederholen, die aus der menschlichen Organisation entstehen. Wir brauchen zur Gemeinschaft Einverständnis, also Lehre, und Eintracht mit gemeinsamem Handeln, also Regierung, so dass sich das kirchliche Amt irgendwie in das Lehramt und das Regierungsamt gliedern wird. Wo das eine oder das andere nicht oder nur schwächlich vorhanden ist, werden der Gemeinde empfindliche Hemmungen bereitet sein. Hat sie nur Lehrer, so steht sie in der Neigung zur Intellektualisierung des Christentums, zur Verwandlung des Evangeliums in Meditationen und der Gemeinde in eine Schule. Hat sie nur Regenten, so ist ihre Arbeit gegen das Eindringen phantastischer Ziele nicht geschützt und die Kirche veräusserlicht sich zu einer irgend ein Werk betreibenden Vereinigung, während ihre nach innen und oben gewendeten Funktionen verdorren.²⁵⁶ Am Lehramt wird sich immer die Forschung und die Verkündigung unterscheiden. Die Bewegung der Erkenntnis zu neuem Erwerb und die Ausbreitung der empfangenen Erkenntnis innerhalb der Gemeinde zum Besitz aller ergeben zwei verschiedene Aufgaben. Jene macht den Theologen, diese den Prediger. Auch in dem die gemeinsame Arbeit leitenden Dienst wird sich ein merklicher Unterschied daraus ergeben, ob die Arbeit auf die normalen Funktionen oder auf die Überwindung der Notstände gerichtet ist. Im Protestantismus sind beide Zweige des Amts in der Regel nur kümmerlich ausgebildet. Die auf die Hebung von Notständen gerichtete Tätigkeit geschieht durch die Arbeiter der inneren Mission, die, wenn auf ihre Arbeitsleistung gesehen wird, ebenso gut ein kirchliches Amt versehen als die Predigenden. Die die Gemeinschaft leitenden Funktionen lassen sich erst dann zweckmässig ordnen, wenn die Selbständigkeit der Kirchen gegenüber dem Staat noch in höherem Mass erreicht ist. So lange sie Staatsbeamten übergeben sind, bleiben sie oft ungetan.

104.

Die christliche Gemeinde.

Das christliche Amt und die christliche Gemeinde entstehen miteinander. Wo das christliche Amt zum Vollzug gelangt, entsteht auch eine christliche Gemeinde, und wo es eine solche gibt, entsteht auch das christliche Amt.

Die lokale Gemeinde ist die Grundform der christlichen Gemeinschaft; alle über den lokalen Gemeinden stehenden Organisationen sind von abgeleiteter Art und haben ihren Zweck in der Erhaltung und Stärkung der lokalen Gemeinde. Denn da das Wort Jesu das inwendige Leben des Menschen aus Gott und für Gott bestimmt, so entsteht durch seine Gabe nicht ein Zusatz zu unsrer sonstigen Lebensführung, dem auch ein lockerer Verband, wie er durch eine weitgespannte Organisation hergestellt werden kann, genügen könnte, sondern der christliche Charakter des Menschen bestimmt sein alltägliches und beständiges Verhalten und gestaltet darum diejenigen Beziehungen, in denen wir uns immer bewegen. Dies sind aber die, die uns der lokale Verband verschafft. Dasselbe Resultat entsteht aus dem uns aufgetragenen Dienst. Damit wir in den andern die inwendigen Vorgänge heilsam beeinflussen, ist jene Verbundenheit unerlässlich, die durch die lokale Gemeinde hergestellt wird. Durch sie werden unsre Lebensläufe so miteinander in Berührung gebracht, dass wir einander das göttliche Wort sagen, uns gegenseitig zum Glauben helfen, den Kampf gegen die Sünde gemeinsam führen und einander in der Liebe darreichen, was uns zum auswendigen und inwendigen Leben dient.

Der Vollständigkeit der Gemeinschaft, die Christus uns mit ihm gewährt, entspricht, dass auch unsre Verbundenheit miteinander Vollständigkeit erhält. Daher besitzt eine christliche Gemeinde die Einheit im Denken, die uns dieselbe Überzeugung gibt, ebenso die Einheit im Handeln vor Gott, durch die wir einen gemeinsamen Kultus haben, weiter einheitliches Handeln in der Fürsorge füreinander, durch die wir uns gegenseitig die Lebensbedingungen sichern, und endlich auch die einheitliche Abwehr der Sünde, indem wir untereinander die Zucht bewahren.

Keine dieser Funktionen kann für sich allein die christliche Gemeinschaft herstellen. Wenn wir sie bloss auf die Einheit der Lehre gründen wollten, so müsste sie absterben. Wie der Einzelne aus sich nicht bloss einen Denker machen kann, ebenso kann die Gemeinde nicht nur durch den Besitz der Lehre, auch wenn ihr Inhalt noch so rein und reich wäre, bestehen. Denn gerade dann, wenn die Lehre rein ist, verschafft sie uns die Ausrüstung zum Werk. Wird dagegen das Handeln gemieden, so ist dadurch eine zer-

störende Häresie in die Lehre eingeführt, an der sie zerfallen wird. An einer Lehre, die nur Erkenntnis geben will, wird immer der Streit entstehen; denn sie steht im Streit mit Christus und das wird sich darin zeigen, dass auch wir uns ihretwegen entzweien. Wird die Lehre nicht das Mittel, mit dem die Liebe arbeitet, so wird sie zum Mittel, mit dem sich die Eitelkeit stärkt und der Mensch sich selbst erhöht. Daran zerfällt die Gemeinde. Wir können sie aber auch nicht bloss als Kultusverein haben, weil die Ausrichtung des göttlichen Worts, die uns die Berufung zu Gott gewährt und uns in der Gemeinschaft mit ihm erhält, die Erkenntnis verlangt und das gemeinsame Gebet die einheitliche Ethik voraussetzt, nicht weniger deshalb, weil der zu Gott hingewendete Akt niemals unsre ganze und einzige Tätigkeit bilden kann, da wir in der Liebe Gottes die des Bruders empfangen und unsren Dienst Gottes an den Menschen zu üben haben. Eine Gemeinde, die sich um die Lage ihrer Glieder nicht kümmerte, könnte sich auch nicht zur Anbetung Gottes vereinigen und ihre Predigt und ihr Gebet würden zum Geschwätz. Ebensowenig ist ihr die Zucht entbehrlich, da die Busse und der Glaube untrennbar durch Christus verbunden sind und wir nur dadurch zu Gott kommen, dass wir die Sünde abstossen. Wenn sie sich, ohne dass sie bekämpft wird, in der Gemeinde zeigen kann, so hat die Gemeinde aus ihrem Bekenntnis zu Christus eine Lüge gemacht. So wenig ein unbussfertiger Mensch ein Christ ist, so wenig ist eine zuchtlose Gemeinde eine christliche Kirche.

In allen Verzweigungen ihrer Arbeit hat die Gemeinde darauf zu achten, dass sie nicht hemmend auf ihre Glieder wirke, da sie nur dann das Werk und Organ der göttlichen Gnade ist, wenn sie ihre Glieder nicht verdirbt, sondern belebt, nicht bindet, sondern befreit. Sie hat darum in der Selbständigkeit ihrer Glieder ebenso ernst ihr Ziel als in ihrer Gemeinsamkeit. Die gemeinsame Überzeugung ist somit dem Einzelnen als Hilfe darzubieten, durch die er sein eignes Erkennen gewinnt, nicht als Ersatz für dasselbe, womit er sich selbst um die Erkenntnis bringt. Der gemeinsame Kultus ist korrupt, wenn er das eigene Gebet verdrängt, statt dass er es erzeugt. Die Fürsorge für die Schwächern wirkt zerstörend, wenn sie diese von der eignen Arbeit ent-

bindet, so dass sie lediglich von der Gemeinde leben wollen. Die Zucht wirkt unchristlich, wenn sie als Gewalt auf die Gemeinde drückt und die innerliche Einigung mit Gottes Willen durch den Druck eines dem Staat nachgemachten Strafvollzugs ersetzt. Zur christlichen Zucht gehört Barmherzigkeit, der ernste Wille, zu helfen und den Sündigenden aufzurichten, nicht ihn zu verderben.

Da wir die Einheit im Denken durch den Besitz eines Dogmas erlangen, so besteht in seiner Bildung, Bewahrung und Erneuerung eine wichtige Aufgabe jeder Gemeinde. Es ist aber verdorben, wenn es die Einheit als Einerleiheit versteht und den Reichtum der persönlichen Gestaltung hindert oder auch nur fürchtet. Es ist ein wesentliches Merkmal eines christlichen Dogmas, dass es die Mannigfaltigkeit der Typen, die aus der Beziehung zum Christus entstehen können, aufzeigt und ihnen innerhalb der Einheit der Gemeinde den Platz anweist. Es darf auch nie verdunkeln, dass uns die Erkenntnis des Glaubens wegen gegeben ist, d. h. dazu, damit sie als befestigte Überzeugung uns in unsrem Denken und Wollen gestalte, und dass die Gemeinde nicht schon durch ihre Erkenntnis, sondern durch ihren Glauben ihre Einheit erhält. Die Unfähigkeit, die Lehre und den Glauben zu unterscheiden, hat mitverschuldet, dass die Form der Kirche, die in der Reformation hergestellt wurde, durch die Aufklärung zerstört worden ist.²⁵⁷

Um ein einträchtiges Handeln zu schaffen, bedürfen wir die Sitte. Durch die gottesdienstliche Sitte erreichen wir die Gemeinsamkeit des Kultus, der uns dadurch gewährt ist, dass wir ein göttliches Wort besitzen, also es auch zu sagen haben. In der Ausrichtung der Berufung, die von Jesus her an alle ergeht, besteht das Hauptstück des christlichen Kultus. Da das Wort der Kirche auf dem beruht, was uns Jesus durch seine Boten sagt, so ist die Lesung der Schrift ein unentbehrlicher Teil ihres Gottesdienstes. Nachdem wir aber ein an uns gerichtetes Wort Gottes besitzen, ist uns auch das an Gott gerichtete Wort gewährt, die Anbetung, da wir ein beständig fortgehendes göttliches Wirken vor Augen haben, mit dem wir uns durch die Anbetung einigen, und der Dank, da uns die göttliche Gnade beständig den Reichtum ihrer Gaben gewährt, und nicht weniger die Bitte, da wir an einem nie endenden Werk

mitarbeitend beteiligt sind, für das wir die Ermächtigung und die Ausrüstung nur bittend empfangen.

Ebenso unentbehrlich als die gottesdienstliche Sitte ist aber für die Gemeinde diejenige Sitte, die unsren Verkehr ordnet und unsre Beziehungen zueinander wohlthätig und hilfreich macht. So wertvoll aber in allen Beziehungen eine starke und reiche christliche Sitte für uns ist, da sie uns die fertigen Formen für unser christliches Handeln zuträgt, so kann doch auch sie in derselben Weise wie das Dogma störend wirken, wenn sie die eigene Tätigkeit ersetzt, so dass sich unser ganzes Handeln lediglich im Anteil an der Sitte erschöpft. Wir können auch in der christlichsten Sitte arm und boshaft, bei der schönsten Gottesdienstordnung gebetslos, bei der reichsten Entwicklung sozialer Institutionen lieblos bleiben, wenn sich nicht in den Vollzug der Sitte unser eigener Wille legt. Darum muss die Kirche ihre Sitte beweglich erhalten, so gut wie ihr Dogma; denn ihr Erstarren zu absoluter Unveränderlichkeit würde bedeuten, dass das persönliche, eigene Handeln in der Gemeinschaft fehlt und ihre Liebe schwächlich ist. Denn die Liebe findet in den gegebenen Formen nie vollständig ihr Mittel, durch das sie das jetzt vorhandene Bedürfnis erfüllt, und bringt die Fülle der individuellen Gestaltungen auch an der Sitte zum Ausdruck, wodurch sie beständig in Bewegung kommt.

In jeder christlichen Gemeinde wiederholt sich derselbe Vorgang, der sich in allen Sozietäten vollzieht, dass sich Recht bildet, indem wir aus der Sitte einen Teil derselben aussondern, den wir für die Gemeinschaft fordern und darum durch den Zwang gegen die Widerstrebenden schützen.²⁵⁸ Das Recht ist keiner christlichen Gemeinde entbehrlich, weil jede dem Angriff durch bössartiges Widerstreben ausgesetzt ist und daher für ihre Sicherheit den Schutz des Rechts bedarf. Es entsteht darum immer auch christliches Recht, d. h. solches Recht, durch das die christliche Gemeinschaft ihren Bestand ordnet und sicher macht. Weil die christliche Gemeinde im Gehorsam gegen Gott und Christus handelt, kann sie nicht willkürlich die Bedingungen feststellen, unter denen sie die Gemeinschaft gewährt und versagt. Sie kann auch kein unbarmherziges Recht ausbilden, das die Zerstörung ihres Widersachers zu bewirken sucht. Christliches Recht kann nur darin sein Ziel haben, dass die Ge-

meinschaft geschützt und der sie Verderbende aus ihr entfernt werde. Eine Verletzung der von Jesus uns gebotenen Geduld entsteht durch das Recht nicht, weil die Geduld nie die Unterstützung des Bösen anstrebt, sondern auf der unerschütterlichen Unterscheidung des Guten vom Bösen beruht. Diese Unterscheidung wird dadurch bewirkt, dass sich die Gemeinde dem verschliesst, der böse ist, nötigenfalls durch den Zwang des Rechts, wenn er für die Vernunft und das Gewissen verschlossen ist. Da ihm vonseiten der Christenheit nichts weiter widerfährt, behält er reichlich Gelegenheit, seine Bosheit an ihr auszulassen und sie in Lagen zu bringen, in denen sie Jesu Geduldswort nach seiner vollen Grösse zu betätigen hat. Dann hat sie ihrem Herrn im Leiden gehorsam zu sein, wie sie seinem Gebot in der Anwendung der Zucht gehorsam war.

Notstände entstehen in der Kirche nicht durch das Recht an sich, so dass der Zustand, der mit Hilfe des Rechts hergestellt ist, als ein Gegensatz gegen ihren Beruf beschrieben werden dürfte, sondern daraus, dass wir uns vielfach mit einem veralteten Recht behelfen müssen, das den Bedürfnissen der Gemeinde nicht mehr genügt. Die Langsamkeit, mit der sich die Rechtsbildung vollzieht, aus Gründen, die in der Natur des Rechts liegen und dadurch verstärkt werden, dass sie nicht ohne die Mitwirkung des Staats möglich ist, erzeugt solche Differenzen leicht. Da aber das Recht immer bloss eine dienende und schützende Bedeutung im Leben der Gemeinde haben kann, so gehören die am Recht entstehenden Schwierigkeiten zu dem, was zwar die Tragkraft der Kirche in Anspruch nimmt und ihre Geduld spannt, aber auch ohne Gefahr für ihr Leben geduldet werden kann. Für jede Gemeinde ist die wesentliche Frage nicht die, wie sie ihr Leben durch das Recht verteidige und ihre Arbeit schütze, sondern wie sie zum Leben gelange und es betätige.

Ebenso unentbehrlich wie das Dogma und der Kultus und die alle Gefährdeten schützende Liebesarbeit ist für jede Kirche die Zucht, da sie den Kampf gegen die in ihr vorhandene Sünde nicht einstellen kann, ohne dass sie stirbt. Der Gedanke, dass die Zucht, die der Staat dadurch übt, dass er den Verbrecher straft, ausreiche und die Kirche von der Pflicht entbinde, ihrerseits in ihrer eigenen Gemeinschaft die Zucht zu üben, wäre falsch, auch dann, wenn wir, wie

es in der Reformation geschah, an eine »christliche Obrigkeit« denken, d. h. an Regenten, die nicht nur aus Nützlichkeitsgründen das Recht in Gang erhalten, sondern ihr Amt als Kampf gegen die Sünde und Beschirmung des göttlichen Rechts verstehen und darum sowohl das Wohl des Einzelnen als des Ganzen mit treuem Willen anstreben.²⁵⁹ Aber selbst wenn wir christliche Obrigkeiten in diesem Sinne besäßen, so bliebe zwischen der staatlichen Justiz und der kirchlichen Zucht ein unaufhebbarer Unterschied. Während die staatliche Justiz den, der die Sozietät angreift, unterdrückt und den Rechtsbrecher schändet, fesselt und vernichtet, hat die Gemeinde Jesu ihre Zucht im Dienst der Gnade zu üben, nicht gegen den Sünder, sondern für ihn, nicht zu seiner Entehrung, sondern zu seiner Aufrichtung, nicht um ihn zu zertrümmern, sondern um sein Leben zu retten. Sodann umfasst die Zucht der Kirche ein viel weiteres Gebiet, nicht nur die Vorgänge, die unser Zusammenleben unmöglich machen und darum juristisches Recht gegen sich haben, sondern alles, was Sünde ist, auch ihre inneren Bewegungen und geistlichen Verhüllungen. Wenn die Kirche nur noch gegen Diebe und Mörder streitet, kann sie gleichzeitig tief verdorben sein. Für sie sind gerade diejenigen Veründigungen, die die geistigen, nicht die sinnlichen Vorgänge verwirren, besonders gefährlich. Sie kann die Gedanken nicht zollfrei oder den Kultus eine Privatsache heissen, sondern muss ihre Pflicht darin sehen, den falschen Gedanken zu töten und das sündliche Gebet zu verhindern.

Nur dem Amt lässt sich die Zucht nicht zuweisen, weil es keine stellvertretende Sittlichkeit, keine Heiligkeit des Pfarrers gibt, die für die Unheiligkeit der Gemeinde vikarierte. Alle Glieder der Christenheit sind hier zur beständigen Arbeit berufen; alle haben für den Schutz aller gegen das Böse mit gemeinsamer Anstrengung und unermüdlicher Treue zu sorgen. Diesen Kampf haben wir mit dem Mittel zu führen, das uns Jesus zur Ausführung unsres Gottesdienstes gegeben hat, mit dem Wort in seiner unparteiischen Wahrheit, das die Sünde Sünde und das Gerechte gerecht nennt, aber mit dem evangelischen Wort, das über der Sünde die uns erlösende Gnade sieht und bezeugt.

Doch zerfällt das Wort, wenn es sich von der Tat trennt. Dadurch würde es eine Lüge. Die durch das Wort

hergestellte Trennung verlangt im Fall der Unbussfertigkeit die Bestätigung und Ausführung durch den Abbruch der Gemeinschaft nach der Regel des Apostels, dass die Aufhebung der Gemeinschaft schärfer und trennender gegen die durchgeführt werden müsse, die sich Brüder nennen und ihre Sünde mit dem Namen Jesu decken als gegen die, die sich von der Christenheit entfernt halten. Wir haben in der Regelung unsres Verkehrs die scharfen Massstäbe da zu verwenden, wo religiöse Ansprüche und christlicher Schein mit deutlicher Sünde zusammengehen.

Doch ist auch beim Abbruch der Gemeinschaft mit denen, die das Christentum mit Sünde vereinen, darauf zu achten, dass die natürlichen Bande, z. B. die durch die Ehe und Familie gestifteten oder die durch den gemeinsamen Stand und Staat gegebenen, Selbständigkeit besitzen und nicht zerrissen werden dürfen, wenn uns die Notwendigkeit, Gottes Gebot zu heiligen, den Verkehr mit andern untersagt. Dadurch steht die Christenheit beständig vor der inhaltsreichen Aufgabe, Geduld und Entschiedenheit, die Treue gegen das Wort Jesu und die allen gebührende Menschenfreundlichkeit, miteinander in Einheit zu betätigen.

Versucht eine Gemeinde, die ihr gestellte Aufgabe durch einzelne, an die Polizei erinnernde Zuchtordnungen zu erfüllen, so verfällt sie auf Kleinigkeiten, deren Wert sie überschätzt, und bereitet sich dadurch die Gefahr, dass sie gerade in den entscheidenden Momenten ihren Kampf gegen das Böse schlaff und blind führe. Auch durch die Herstellung einer geschlossenen Gemeinde, die alle ihre Glieder kennt und mit Namen aufzählen kann, wer sich zu ihr bekennt und wer nicht, schliessen wir die Sündhaftigkeit nicht von ihr aus, sondern haben sie mit allen ihren Nöten auch in einer so konstituierten Gemeinde. Der Kampf ist in einem solchen Kreis nicht weniger ernst als in einer offenen Gemeinde, die in der Verkündigung des Christus und in seinem Dienst ihren Grund hat, ohne dass sie ihre Grenzen durch eine äusserliche Bezeichnung festzustellen versucht. Ob eine Gemeinde ihre Mitglieder zu zählen vermag oder nicht und nach welchen Merkmalen sie diese zählt: immer hat sie ihre Liebe allen zu geben nach der Regel Jesu, der für die Sünde der Welt die Versöhnung ist, und immer schuldet sie jeder Sünde die Abweisung nach der Gerechtigkeit Jesu, der mit seinem Namen keine Bosheit deckt.²⁶⁰

105.

Die Christenheit und der Staat.

Der Unterschied der natürlichen Gemeinschaft von der religiösen wird, wenn diese christlich ist, zur vollen Deutlichkeit gebracht. Denn die Beziehung, in die wir zu Jesus treten, ist nicht von den natürlichen Faktoren abhängig, die für den Staat die Begrenzung nach aussen und die Organisation nach innen schaffen. Der Universalismus der Kirche erkennt deshalb nicht einmal die Rassenunterschiede, noch weniger die politischen Grenzpfähle an. »Nationales Christentum« ist zwar ein richtiger Gedanke, weil wir uns nicht ohne, sondern mit unsrer nationalen Eigenart und Aufgabe unter Christus stellen. Wir sind als Glieder unsres Volks zu Gott berufen und seine Gnade wird uns in dieser und für diese unsre konkrete Beschaffenheit zuteil. Aber damit tritt keine Bindung des Christus an unser Volkstum ein, daher auch keine Begrenzung der Kirche auf unsre Nationalität. Ihren Universalismus, der ihr mit der Sendung des Christus gegeben ist, kann die Kirche an keine Staatsgewalt preisgeben, weil sie damit den Christus verleugnete.

Dasselbe Resultat entsteht aus der Innerlichkeit der vom Christus ausgehenden Wirkungen. Aus freien Akten besteht der Christenstand, aus Busse, Glauben, Liebe, lauter Erweisungen unsres personhaften Lebens, die uns nicht angeboren, nicht Elemente des Nationalcharakters, vollends durch den Staat nicht erzwingbar sind. Natur und Geist unterscheiden sich, vollends die Natur und der heilige Geist. Der Staat ist ein Gebilde der Natur; die Kirche Jesu ist das Werk des heiligen Geistes. Das ist zweierlei.

Gleichzeitig wird aber auch die Verbundenheit der beiden Körperschaften durch das Christentum besonders kräftig realisiert. Da die Sünde jede Gemeinschaft zerstört, auch das Volkstum, und der Hass durch keinen Zwang des Rechts und Militärs zu einem staatterhaltenden Faktor gemacht werden kann, kämpft jeder Staat beständig um seine Existenz, nicht deshalb, weil ihn die andern Staaten gefährden, da sich solche Kämpfe nur auf die eben jetzt gegebene Staatsform beziehen und ein erobernder Staat die staatliche Organisation der Bevölkerung nicht zerstört, sondern nur umformt, wohl aber deshalb, weil der böse Wille des Menschen die Existenz des

Staats angreift. Darum hat Christus für ihn die Hilfe; denn seine Gemeinde wird mit der Sünde fertig und schafft zuerst in ihrem eigenen Kreis wahre Gemeinschaft, echtes Wohlwollen, das das Leben für die andern braucht. Indem uns die christliche Gemeinschaft miteinander einigt, sind wir auch von aller Staatsfeindschaft erlöst. Wir sind nicht mehr ein Haufe von Egoisten, von denen jeder den andern tötet, nicht mehr eine zuchtlose Menge, die ihren Willen durchsetzt gegen alles Recht. Jede christliche Gemeinde ist deshalb eine staaterhaltende Kraft; denn ihre Glieder nehmen am Staat aktiv teil, sind ihm nicht nur durch den Zwang einverleibt, nicht nur gebündelt durch das Schwächegefühl, sondern mit Freude und Willen fähig, für ihr Volk alles nutzbar zu machen, was ihnen gegeben ist.²⁶¹ Der Staat hat nie Anlass, über den guten Willen zu spotten, als brauchte er ihn nicht seiner Waffen wegen. Woher bezieht aber der Staat den guten Willen? Die Christenheit weiss, woher sie ihn nimmt, und wer ihn hat, der trägt ihn in alle seine Beziehungen hinein, auch in die Verbände, in die uns die natürliche Gestaltung unsres Lebens setzt.

Das überträgt auch auf die natürlichen Formen der Gemeinschaft bestimmte Merkmale, die ihnen den christlichen Charakter geben. Für die Grundform aller Gemeinschaft, für die Ehe, folgt aus der Begründung der Lebensführung auf die Liebe, dass die Christenheit nur die monogame Ehe zulassen kann. Die Forderung Jesu ist in dieser Hinsicht unzweideutig und ihre Begründung im Wesen der Liebe klar. Die Gemeinschaft, die durch die Ehe gestiftet wird, soll vollständig sein und die Person mit der Person vereinen. Das leistet die Ehe auf Zeit nie. Vom physiologischen Gesichtspunkt aus mögen auch andre Formen der Ehe denkbar sein; wenn dagegen der Verkehr der Gatten auf die Liebe begründet sein soll, nicht im Sinn einer egoistisch entarteten Erotik, sondern so, dass die miteinander sich Verbindenden füreinander leben, so ist einzig die Vollendung der Liebe zur beharrlichen Treue die normale Gestaltung des Verhältnisses. Eine Differenzierung des öffentlichen Rechts von der christlichen Sitte ist an dieser Stelle deshalb unvermeidlich, weil die Durchführung der monogamen Ehe sittliche Voraussetzungen hat, denen erotisch zerrüttete Generationen nicht gewachsen sind. Für die Christenheit ist

aber eine andre Eheordnung als die, die Jesus ihr gegeben hat, nicht denkbar.

Die auf die Beherrschung der Natur gerichtete Arbeit, die Kultur, erhält zunächst dadurch den christlichen Charakter, dass sie nicht mehr den ganzen Willen der Gemeinde absorbieren kann, da ihre Liebe höher emporgehoben ist als nur zu diesen Gütern hin. Indem die Christenheit den Naturgenuss und Weltgewinn nie seiner selbst wegen sucht, sondern diese Werte deshalb herstellt, weil sie an ihnen ein Arbeitsmittel hat, schafft sie die Gegenwirkung gegen die Erhitzung dieser Begehrungen zur leidenschaftlichen Sucht. Sie schützt dadurch den Menschen gegen die Natur, so dass er ihr nicht erliegt und sich nur als ein Stück der Natur fühlt und die andern nur als ein solches behandelt, und schützt die Natur gegen den Menschen, damit der natürliche Vorgang nicht zur Unnatur entstellt werde. Aus dem indirekten Beitrag, den damit das Christentum für die Kultur leistet, ergeben sich grosse Konsequenzen, weil die natürlichen Begehrungen stets geneigt sind, sich in eine heisse Leidenschaft zu steigern, und darum die Kultur beständig gefährden. Wer hier Ruhe gibt, setzt der Arbeit nicht nur Schranken, sondern verschafft ihr zugleich Kraft. Denn für die Sehfähigkeit, die die natürlichen Vorgänge klar auffasst, ist die innere Ruhe eine notwendige Bedingung, ebenso für die auf ihre Verwendung gerichtete Tätigkeit. Wir sind aber, indem wir zu Gott gewendet sind, auch positiv zur Arbeit an der Welt befähigt und gestärkt. Denn wir finden in der Gewissheit Gottes zugleich die offene, entschlossene Wahrhaftigkeit zur Beobachtung der Welt, in der Freude an Gott zugleich die Freude an der Natur und an den Menschen, im Dienst Gottes zugleich die beharrliche Dienstfertigkeit in allen unsren Verhältnissen.

Dem Staat gibt die Kirche den christlichen Charakter dadurch, dass sie ihn vor jenen Entartungen schützt, die der lieblose Wille im Staat hervorbringt, vor der Gewaltherrschaft und dem sklavischen Sinn.²⁶² Umfasst ein Volkstum eine lebendige Christenheit, so besitzt es an ihr einen Herd für jenen Willen, der frei zu dienen weiss.

Da die Liebe zur Familie und zum Volk natürliche Wurzeln hat, ist sie nicht erst und nicht nur der Besitz der Christenheit. Aber die Schwierigkeiten, mit denen die Liebe immer ringt, haben für sie ihre Regelung dadurch

gefunden, dass ihr Verhältnis zu Gott Gewissheit und Festigkeit erhielt. Wir bedürfen in allen natürlichen Verbänden, auch in unsrem Verhältnis zu unsrem Volk, das Vermögen zu vergeben und haben dieses dadurch empfangen, dass uns die Versöhnung mit Gott verliehen ist.

Nach der andern Seite ist auch die Christenheit mehr als andre religiöse Sozietäten des Staats bedürftig. Sie könnte ihn leichter entbehren, wenn sie in irgend einer Einzelheit, in gewissen Gedanken und Stimmungen, ihr Ziel hätte. Sie empfängt aber von der Liebe Jesu jene Liebe, die an alle Anliegen des Menschen denkt, und stellt zwischen uns eine vollständige Gemeinschaft her. Weil dazu die natürlichen Lebensbedingungen vorhanden sein müssen, ist die Kirche unmittelbar an der Tüchtigkeit des Staats interessiert. Ein verarmtes, verseuchtes, verdummtes Volk bedeutet eine arme, verseuchte, verdumnte Christenheit. Ein leistungsfähiger Staat schafft dagegen die günstigen Lebensbedingungen für die, an denen die Kirche ihre Arbeit tut und aus denen sie besteht.

Für ihre eigenen Funktionen kann ihr der Staat nur insofern Hilfe leisten, als auch sie des Rechts bedarf. Da beim Recht auch die Anwendung physischer Gewalt in Frage kommt, ist es richtig, wenn der Staat bei der Rechtsbildung mitwirkt. Das ergibt noch keine Mitwirkung des Staats bei der inneren Arbeit der Kirche, die die Rechtsbildung zwar voraussetzt, selber aber jenseits des Rechts im Gebiet der Freiheit geschieht. Wo dagegen mit staatlichen Mitteln christliche Wirkungen geschaffen werden sollten, entstanden regelmässig Entstellungen des Christentums. Die Christenheit hat nicht viele und wechselnde Herrn, sondern den einen und gehorcht in ihrem Gottesdienst nicht dem Willen von Majoritäten, sondern Gott, der uns den Christus gegeben hat. Sie begehrt deshalb vom Staat nur das, dass er seine eigene Arbeit tüchtig besorge, nicht auch noch die der Kirche. Er schaffe allen günstige Lebensbedingungen und Sorge für die Lebensmittel; das ist die Wohltat, die wir nötig haben. Unsren Verkehr mit Gott erwarten und empfangen wir nicht vom Staat.

Die Ansprüche, die das Zusammenwirken der beiden Sozietäten an beide stellt, sind gerade dann, wenn die religiöse Sozietät in vollem Mass christlich ist, besonders gross. Sie bleiben es, auch wenn auf beiden Seiten nur guter Wille

vorhanden ist. Beide Gemeinschaften und ihre Beamten sind aber auch herrschsüchtigen Tendenzen offen. Wie es Formen des Christentums gibt, denen egoistische Herrschaftsideale vorschweben, so gibt es staatliche Theorien und Rechtsbildungen, die herrisch in die innern Vorgänge des christlichen Lebens eingreifen. Aber auch dann, wenn wir die Abweichungen aus der normalen Linie zurückzudrängen vermögen, werden die Aufgaben, die aus dem Verhältnis der religiösen zur natürlichen Gemeinschaft entstehen, um so grösser, je mehr die religiöse Gemeinschaft christlich ist.

Unter der Einwirkung der christlichen Normen hat sich der Staatsgedanke über alle seine älteren Formationen hinaus befestigt, so dass uns jetzt ein viel höheres Ideal von Einheit und Verbundenheit für unser Volk vorschwebt als früher je. Risse im Volkskörper, die ihn in kleinere Gruppen zerspalteten, wurden früher mit Leichtigkeit gewagt. Wir dagegen wissen den Wert eines geeinten Staatswesens, das keine Risse zulässt, zu schätzen. Die Toleranz ist daher für den heutigen Staat schwieriger geworden als je. Das römische Imperium gab allen seinen Völkern ihre Religion frei ohne Bedenken, ob nicht dadurch eine wesentliche Schwächung des Staats gegeben sei. Für den Staatsgedanken, wie er einem römischen Cäsar erreichbar war, genügte, dass von oben her die Regierungsgewalt die Menge der Völker umfasste und Wideretzlichkeit an ihrer Stärke scheiterte. Heute bedeutet für uns sogar die Mehrzahl der christlichen Konfessionen eine wesentliche Erschwerung des Staatsbetriebs. Da unser Anteil am Staat freier und persönlicher geworden ist, so empfinden wir alle Gegensätze in den Überzeugungen und Willenszielen als ein Hemmnis, das unsre Gemeinschaft schwächt und für den Staat ein Unglück ist.

Der Christenheit verschafft zwar die Abwesenheit selbstischer Ziele die Fähigkeit, ohne Eifersucht alle ihre Kräfte den andern Gemeinschaften zuzuleiten. Sie löst sich aber dadurch nicht selber auf und verzichtet nicht formlos auf ihren eigenen Bestand. Denn die Liebe Gottes lässt es uns nicht zu, nur für die Menschen und ihren Willen zu leben. Über alle andern Anliegen setzt eine christliche Gemeinde ihren Anteil an Gott; das gibt ihr eine nie preiszugebende Unabhängigkeit. Sie ist daher unbeugsam gegenüber der Staatsgewalt, sowie sie die religiösen Vorgänge berührt, und

stellt ihr Ziel allen Zwecken des Staats voran, da sie Gottes Wahrheit und Willen nicht den Staatsinteressen gleichsetzen kann. Es braucht nicht erst besondere Konflikte, z. B. den Kriegsfall, wenn die Kirchen der kämpfenden Völker gleichzeitig ihre christliche Verbundenheit zu bewahren haben, um die Entscheidung schwierig zu machen, wo die Hemmung des Staats, die sich aus der Selbständigkeit der Christenheit ergibt, notwendig und wo sie vermeidbar sei.

Eine besondere Schwierigkeit ergab sich für den Anteil der Christenheit an den natürlichen Gemeinschaften daraus, dass Jesus und seine Boten in freiwilliger Armut, zum Teil auch ehelos lebten und zur Entsagung gegenüber den natürlichen Gütern ermahnen, mit deren Ansammlung doch die Familie und der Staat beständig beschäftigt sind. An dieser Stelle entstände aber nur dann ein Streit, wenn das Urteil Jesu, das sich gegen den Reichtum wendet, den natürlichen Akt als Sünde, den natürlichen Besitz als verderblich richtete. Dieser Gedanke ist aber unmöglich, weil Jesus in der Natur das Werk Gottes sah. Daher macht er aus dem natürlichen Gut den Gegenstand der Danksagung, da er es als Gottes Gabe schätzt; ebenso richtet er unsre Fürsorge füreinander ausdrücklich darauf, dass wir den andern die Lebensmittel gewähren. Den Kampf gegen den Besitz führt Jesus deshalb, weil der Besitz imstande ist, unsren Willen zu zerrütten. Es kann eine Liebe zum Besitz und eine Lust am Erwerb in uns entstehen, die uns leer und unfrei macht, unfähig zur Liebe Gottes und zur Schätzung des Menschen. Diesen Willen, der an das Geld und an den mit ihm erreichbaren Genuss gefesselt ist, zerbricht das Neue Testament. Seine Aszese gehört zur Busse d. h. zur Abstossung des bösen Willens und beginnt deshalb mit der Natur keinen Streit.

Darum hat es auch für die Ökonomie des Staats die grösste Wichtigkeit, dass die Normen Jesu durch eine kraftvolle, aber wirklich christliche Aszese allen Gliedern des Volks verdeutlicht werden, damit es allen sichtbar sei, wie wir uns vom eigensüchtigen Gebrauch und Genuss der Natur reinigen und die Liebe Gottes aus der Vermengung mit den egoistischen Motiven befreien. Jedem Volk liegt das Versinken in die bloss auf Erwerb gerichtete Arbeit nahe. Mit dem Mamonsdienst verdirbt aber auch der Staat, weil nun das Geld und nicht mehr der Mensch ihn beherrscht. Darum

ist die Leistung der echten Aszeten auch vom Standort des Staates aus des grössten Dankes wert; denn sie trägt für die ganze Gemeinschaft Frucht.

Der Entsagende, der sich nicht am Erwerben des Volks beteiligt und zur Vermehrung des nationalen Vermögens nichts beiträgt, hat zwei Bedingungen zu erfüllen, damit er auch in seiner Absonderung von diesem Zweck der Gemeinschaft ein wertvolles Glied für sie bleibe; einmal darf er sich selbst nicht zerstören und sodann auch die Sozietät nicht zerstören wollen. Das Erste geschähe dann, wenn er die Aszese unternähme ohne die zu ihr nötige Kraft, wenn er z. B. ohne Eigentum lebt, dadurch aber dem Bettel verfällt oder ehelos bleibt, nun aber sich selbst im Kampf mit dem geschlechtlichen Trieb verzehrt. Das Neue Testament gestattet uns die Aszese nur dann, wenn sie uns als Arbeitsmittel im Dienst Gottes hilft und uns die über der Natur liegenden Güter verschafft. Dazu ist aber die erste Bedingung, dass der Aszet dem Kampf, der mit der Entsagung verbunden ist, gewachsen sei. Sein Verhalten ist also notwendig frei und wird durch die Erkenntnis seines individuellen Berufs und Vermögens bestimmt. Er darf aber auch die Sozietät nicht verderben, was er dann täte, wenn er die Aszese als Gesetz allen aufzwingen wollte, auch nicht in der abgeschwächten Form, dass er das Leben in der natürlichen Gemeinschaft zwar als unvermeidlich, jedoch als die geringere Stufe der Sittlichkeit beschreibt, über die sich die erheben, die nach dem Vollkommenen streben. Diese Versuchung tritt stets an die ernstesten Aszeten heran, weil sich ihnen leicht die für sie gültige und von ihnen lebhaft empfundene Notwendigkeit zu einer allgemein gültigen Norm verdichtet. Das Ziel der Erhebung über die Natur ist aber niemals ihre Zerstörung, weil wir die Grundlage unsres Lebens nicht vernichten sollen, sondern sie begehrt die Freiheit im Gebrauch der Natur, darum aber auch die positive Zuwendung zur Natur als der Quelle unsrer Kraft. Im Blick auf die Gemeinde hat also der Aszet nicht einen Zustand anzustreben, in dem alle Aszeten sind, sondern den, in dem alle ohne Veründigung die Natur gebrauchen. Nicht Ehelosigkeit aller, sondern die reine Ehe, nicht Besitzlosigkeit aller, sondern das reine Erwerben und Besitzen ist das, was die Entsagenden allen zu vermitteln haben. Die Reinheit der natürlichen Funktion

entsteht aus ihrer Unterordnung unter das höhere Ziel, das uns im Dienst Gottes verliehen ist, bei der der Aszet durch die Entschlossenheit seiner Liebe alle unterstützt. Dies ist sein Beitrag zum nationalen Vermögen seines Volks und sein Wert ist unschätzbar.

Nicht die Ethik Jesu, sondern nur ihre Übertretung hemmt die fruchtbare Arbeitsgemeinschaft zwischen der Kirche und dem Staat. Sie wurde auf der christlichen Seite durch alle Vorgänge erschwert, in denen sich ein kirchlicher Egoismus sichtbar machte, nicht nur durch die Machtideale des mittelalterlichen Priestertums, sondern auch durch die bloss passive Haltung der protestantischen Frömmigkeit, die den Anteil am Staat mit der Begründung abwies, dass das Seelenheil über alles gehe und durch die Beteiligung am Staat erschwert werde. Dadurch, dass die Christenheit durch eine ernste, selbstlose Mitarbeit am Volkstum Gottes Ordnung heiligt und seiner Güte dient, erleichtert sie dem Staat seine Pflicht, nicht gegen, sondern für die Christenheit zu handeln, soweit er es mit seinen Mitteln kann.

106.

Die Kirche und die Welt.

Auch für die Arbeit der Kirche bleibt die Regel gültig, dass Gottes Gnade und Gottes Gericht gleichzeitig zur Offenbarung kommen. Ihr Beruf ist ihr durch das Werk des Christus gegeben, das gleichzeitig im Vollzug des Rechts und in der Darbietung der Gnade besteht. Die Christenheit hat daher nicht die Verheissung, dass sie nur Glauben begründe; sie bringt auch Unglauben hervor; sie hat nie die Bürgschaft, dass sie nur Busse und Liebe schaffe; sie erweckt auch den Hass und die Unbussfertigkeit. Sie löst und bindet, jenes durch die Einführung in die göttliche Gnade, dieses durch die Verhärtung im Bösen, die von Gottes Gnade trennt, und sie kann die eine Funktion nur üben, wenn sie auch die andere übt. Wenn eine christliche Gemeinschaft nicht mehr die Kraft hat, die Fesselung des Bösen zu bewirken, die ihm den Zugang zu Gott verwehrt, so kann sie auch nicht mehr wahrhaft lösen. Der Rechtsvollzug, der durch ihre Arbeit geschieht, tritt aber nicht als etwas Zweites zum Evangelium hinzu, sondern kommt eben durch die Ver-

kündigung des Evangeliums zustande.²⁶³ Dass die davon redenden Worte Jesu und der Apōstel Schrecken erregen und darum gern vergessen werden, ist teilweise dadurch veranlasst, dass die Kirche ihre richterliche Funktion sich selbst zu öffentlicher Schande verdarb, weil sie regieren wollte, nicht aber im Dienst Gottes blieb und darum ihr Recht gegen das kehrte, was gut und wahr war, so dass daraus ein Schutz für die Bosheit und eine Verfolgung der Gerechtigkeit geworden ist. Wir haben aber, solange wir zur Gewaltherrschaft fähig sind, überhaupt noch keine Kirche. Dann können wir auch nicht lösen, nicht befreien und haben kein Evangelium. Doch hat, auch wenn wir die düsteren Erinnerungen, die aus der Geschichte der Kirche stammen, vergessen, diese Seite des kirchlichen Berufs immer eine erschütternde Schwere; denn sie verdeutlicht uns den Kampf, der sich aus dem Christenstand in den jetzt uns gegebenen Verhältnissen ergibt. Wir können aber seine Schwere nicht durch Illusionen aufheben, machen ihn uns vielmehr dadurch, dass wir uns gegen die Wirklichkeit mit phantastischen Hoffnungen verblenden, vollends unerträglich. Wir rüsten uns für unsren Beruf durch die Einsicht, dass uns zwar die Vollmacht gegeben ist, durch die christliche Lebensführung andern die Berufung zu Gott zu bringen, dass aber mit ihr auch die abstossende Wirkung verbunden ist, die die Entzweiung des Menschen mit Gott vertieft.

Darum wird, je lebendiger eine christliche Gemeinde ist, der Gegensatz nur um so deutlicher, der die Gottlosigkeit vom Gottesdienst trennt. Er geht scheidend nicht nur durch den Willen der Einzelnen, sondern auch durch unsre natürlichen Verbände hindurch und die Kirche besitzt kein Mittel, um diesen Gegensatz zu beseitigen. Gottes Berufung bildet seine Gemeinde durch die Auswahl aus der Welt auch dann, wenn die Kirche ihre Sakramentsverwaltung so einrichtet, dass sie die Taufe allen Gliedern des Volkes gibt, und sich mit dem Staat so vereint, dass beide wie ein einziges Gebilde erscheinen. Deshalb bringt Gottes Regierung dennoch zwischen denen, die in denselben natürlichen Verbänden vereinigt sind, jene Trennung hervor, die zwischen der Wahrheit und der Lüge, zwischen Gott und der Sünde besteht.²⁶⁴

Normal ist aber die Entfernung der Kirche von der Welt nur dann, wenn sie den Universalismus des Evangeliums

nicht bricht. Sie hat ja der Welt die Gnade des Gekreuzigten zu bezeugen, die durch die gegen sie gerichtete Sünde nicht überwunden, sondern vollendet wird, und dies tut sie nur dann, wenn ihre Liebe an der Sünde der andern nicht schwächer, sondern stärker wird. Sie hat deshalb mit allen in der Bereitwilligkeit zum völligen Vergeben und in der Anbietung des vollkommenen göttlichen Guts zu verkehren. Wenn die Kirche ihre Abgrenzung von der Welt dadurch bewirken wollte, dass sie ihr nur noch das göttliche Urteil bezeugte, dagegen den Dienst der Gnade aufgäbe, so trennte sie sich von Christus und dieser Widerspruch würde durch die Berufung auf sein eschatologisches Werk nicht aufgehoben. Wir haben in keinem Fall, mag er noch so viel Anlass zur Sorge geben, das Weltgericht vorwegzunehmen, sondern unsre Arbeit auf den Grund zu stellen, den uns das irdische Werk Jesu verschafft hat. Somit lässt sich die Trennung von der Welt nicht dadurch bewirken, dass das Wort nicht allen gegeben und seine Verkündigung nur heimlich in geschlossenen Kreisen vollzogen würde, auch nicht dadurch, dass die Menschen nach gewissen Merkmalen, z. B. nach Ständen oder Bildungsstufen oder sittlichen Unterschieden, in Bekehrbare und Unbekehrbare eingeteilt würden. Wir haben mit jedem Menschen unter der Voraussetzung zu verkehren, dass er, weil er Kreatur Gottes ist, auch im Bereich seiner Gnade steht.

Der Regel Jesu gehorchen wir nur dann, wenn wir unsre Trennung von der Welt von jeder Überhebung rein machen, die die eigene Person über die andern setzt. Den Nichtchristen erscheint die christliche Stellung leicht als Hoffart und der Vorwurf stirbt nicht aus, dass die Kirche, indem sie sich als die Besitzerin der göttlichen Gnade beschreibe, der Welt dagegen sie abspreche, die Gleichheit zwischen den Menschen in der empfindlichsten Weise bestreite; während sie dem eigenen Kreis die höchsten Vorzüge, Kindschaft Gottes, Gerechtigkeit, Wahrheit, ewiges Leben, zuspreche, verwerfe sie alles ausser ihr Vorhandene als das Reich der Finsternis, als Sünde und Verlorenheit. Die Trennung der Christenheit von der Welt ist aber falsch dargestellt, wenn sie auf das eigene Verhalten der Christenheit zurückgeführt wird, als ob wir unser Wesen und Wollen für etwas andres ausgäben oder höher werteten als das der andern Menschen. Soweit der Mensch in Betracht kommt, gilt die vollständige

Gleichheit. Unser Fleisch hat dieselbe Art wie das der andern und unsre Sündhaftigkeit ist ebenso verwerflich wie die ihrige, Gottes Recht ebenso gültig gegen uns wie gegen die Welt. Der Unterschied entsteht einzig durch die göttliche Gnade, einzig dadurch, dass er uns seine Erkenntnis gab und sein Werk in uns schuf. Nur vom Christus und vom Geist aus scheidet sich die Kirche und die Welt, nicht durch das Verdienst der Kirche, nicht dadurch, dass sie ein höheres Menschentum aufzuzeigen hätte als die andern.

Wenn darum die Trennung von der Welt Hochmut an sich hat, ist sie aufgegeben; so fielen wir mit unsrer Flucht vor der Welt in sie hinein. Die Trennung von ihr ist nur dann vorhanden, wenn sie einzig und vollständig auf Gottes Gabe begründet ist; dadurch wird sie aber auch unerschütterlich und ihre Bewahrung eine heilige Pflicht. Denn das, was Gott an uns tat, dürfen wir nicht verleugnen; es muss offenkundig bleiben, dass es nicht dasselbe ist, an Christus zu glauben und ihn zu vergessen, Gott zu dienen und ihn zu verleugnen. Unsre Trennung von der Welt kann somit nie unsrer Verherrlichung dienen; wohl aber gehört sie zu unsrem Gottesdienst, dazu, dass wir Gottes Gabe nicht verachten.

Daraus ergibt sich, dass sich die Trennung der Christenheit von der Welt nicht durch eine äusserliche Separation bewirken lässt, die sie der Berührung mit ihr und der Beeinflussung durch sie entzüge. Sie wird durch die beständige Abwehr der Welt, durch die unablässig zu leistende Arbeit der Busse und der Zucht erreicht.

Damit diese Arbeit gelinge, darf sich die Abwehr der Welt nicht nur gegen den Staat und die natürlichen Funktionen richten, sondern hat sich deutlich zu machen, dass unsre Weltlichkeit in unsrer Religion ebenso deutlich erscheint wie an unsrer ökonomischen Arbeit oder an unsrer Verwaltung des Rechts; ja sie tritt am Verhalten der christlichen Gemeinschaften besonders grell hervor. Die Teilung der Geschichte in die Kirchen- und Weltgeschichte war falsch, weil die Geschichte der Kirche vollends sichtbar macht, worauf die neutestamentliche Ablehnung der Welt beruht. Die Scheidung zwischen dem, was an unsrem gemeinsamen Zustand Gottes Werk und was Welt ist, lässt sich nicht so be-

wirken, dass einzelne Teile aus dem menschlichen Verkehr ausgeschieden werden, sondern entsteht aus der Prüfung des inwendigen Grunds, aus dem der Wille erwächst, und des Ziels, dem er dient. Es gibt kein anderes Mittel, wie wir uns von der Welt zu trennen vermögen, als die Verbundenheit mit Gott.

Die Trennung von der Welt darf uns auch nicht dazu verleiten, jenseits der Christenheit keine Religion und Sittlichkeit anzuerkennen. Denn die Empfindung für die sittlichen Normen und das Gottesbewusstsein entstehen nicht erst durch Jesus. Daher gibt es auch vor der Gemeinde Jesu und neben ihr Frömmigkeit, religiöse Gemeinschaften, die ihre Glieder in ihrem frommen Bestreben vereinen, ohne dass sie ihren Existenzgrund im Christus haben. Die Treue, die die Christenheit ihrem Herrn schuldet, verlangt von ihr, dass sie ihren Unterschied von allen andern religiösen Versuchen mit offenem Bekenntnis sichtbar mache. Sie entfernt sich aber vom Christus nicht nur dann, wenn sie sein königliches Recht verhüllt und den Wert seiner Gabe verdunkelt, sondern auch dann, wenn sie mit Eifersucht dadurch für ihn kämpfen will, dass sie alles verachtet und entehrt, was nicht in seinem Namen geschieht und ohne deutliche Beziehung zu ihm bleibt.²⁶⁵ Hier gilt die Regel Jesu, dass alles, was vom Vater stammt, auch das Eigentum des Sohnes ist. Unsre Scheidung von der Welt trennt uns nur von dem, was in ihr das sündliche und nichtige Werk des Menschen ist, nicht von dem, was in ihr Gottes Wirkung ist, weder von dem, was der Menschheit durch den natürlichen Prozess verliehen wird, noch von dem, was ihr Gottes allen nahe Gegenwart als ihren inwendigen Besitz verleiht. Mit allem, was jenseits der Christenheit an Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit entsteht, bleibt sie vereint; denn sie erkennt darin Gottes gute Gaben. Mit der Forderung der Toleranz ist das Verhältnis der Kirche zu allen Formen der ausserchristlichen Frömmigkeit noch nicht richtig beschrieben. Sie hat einen höheren Beruf, den, in herzlicher Mitfreude und dienender Mitarbeit nach ihrem Vermögen alles zu pflegen, was den Gedanken und Willen des Menschen zu Gott hinwendet. Gleichzeitig bleibt aber das Zeugnis für die Sendung Jesu ihre nie zu verletzende Pflicht.²⁶⁶

107.

Die Konfessionen.

Aus der Verpflichtung der Christenheit, das Busswort Jesu nicht nur auf die Welt, sondern auch auf sich selbst anzuwenden und die von ihr getane Sünde zu richten, entstand die Notwendigkeit der Reformation und entsteht die Unmöglichkeit der Aussöhnung mit der römischen Kirche. Hätte uns die Reformation bloss einen theologischen Fortschritt gebracht, der den älteren Bestand der Erkenntnis überschritt, so liesse sich der Bruch der Kirche und die Herstellung getrennter Gemeinden am selben Ort nicht verantworten, weil die relativen Unterschiede, die sich durch die Mängel oder Fortschritte der Erkenntnis ergeben, den Abbruch der Gemeinschaft nicht rechtfertigen, selbst wenn die Verschiedenheit an den Sätzen entsteht, die die zentralen religiösen Vorgänge beschreiben. Die Aufhebung der Gemeinschaft wird nie schon durch die Unvollkommenheit der Erkenntnis, auch nicht schon durch den Irrtum, sondern einzig durch die Sünde nötig. Vom römischen Christentum haben wir uns deshalb zu trennen, weil es aus der Frömmigkeit Unfrömmigkeit, aus dem Christentum Antichristentum macht. Die Herrschaft des Papsts dient nicht mehr dem Königtum Gottes, sondern bringt den herrischen Willen des Menschen zur Geltung. Die römische Beichtpraxis macht aus der Absolution die Anleitung zur Sünde und die römische Sakramentsspendung nimmt dem Christen den eigenen Glauben ab, wofern er nur die Kirche, die ihm die Gnade und Lehre spendet, an sich handeln lässt. Somit nötigt uns der Katholizismus zur Bestreitung Jesu und zwingt uns zu einer Wahl, ob wir Christus oder der Kirche gehorchen. Mit dieser Nötigung zur Entscheidung ist für den, der an Christus glaubt, die Trennung vom Katholizismus gegeben.²⁶⁷

Auch in diesem Kampf haben wir aber den Universalismus des Evangeliums zu bewahren. Es bleibt uns also deutlich, dass wir für unser protestantisches Christentum ebenso der göttlichen Gnade bedürfen, die unsre Schuld bedeckt, wie sie der Katholik für sein Priestertum und seine Beicht- und Sakramentspraxis bedarf. Wie wir an Gottes Gnade für uns glauben, so haben wir an sie auch für die katholische Christenheit zu glauben. Damit, dass wir sie verlassen,

sagen wir nicht, dass auch Christus sie verlassen habe, und bezweifeln nicht, dass in ihr Frömmigkeit entstehen kann, für die der volle Reichtum des Evangeliums in Kraft tritt. Damit solche entstehe, ist jedoch eine Blendung erforderlich, die dem Glaubenden die Verwerflichkeit des kirchlichen Handelns verhüllt, Unwissenheit über das Neue Testament, die die Aussagen der Kirche am Wort Jesu nicht prüfen kann, eine Idealisierung der Kirche, die sich ihr Priestertum religiös verklärt. Wenn die Einsicht in den Gegensatz erwacht, in dem das Werk Jesu zum römischen Christus steht, werden die religiösen Konflikte so hart, dass die Trennung vom römischen Kirchentum ratsam wird.

Die Bewegung in der römischen Kirche, die sich seit der Reformation vollzogen hat, hat den Bruch verschärft. Darin besteht die Schwere des Infallibilitätsdogmas, nicht darin, dass der Staatsbegriff dadurch verletzt wäre — ob der Staatsbetrieb dadurch leichter oder schwieriger werde, ist eine sekundäre Sorge; das würde den Bruch in der Kirche nicht rechtfertigen — sondern darin, dass die römische Kirche damit ihre Unbussfertigkeit proklamierte. Alles, was die Kirche tat und tut, wird für göttlich ausgegeben, sofern es durch ihr zentrales Amt veranlasst oder gebilligt war und ist. Das Dogma spricht nur Zuversicht aus zur Verheissung Jesu, die den Geist der Kirche zusagt, und weiss nichts von der Furcht, die die Versündigung der Kirche sieht und bereut.

Dadurch wird die Zustimmung zum reformatorischen Bekenntnis unsre Pflicht, nicht nur in dem unbestimmten Sinn, dass der Bruch mit der römischen Kirche als berechtigt bejaht wird, sondern so, dass der Aussage der Bekenntnisse Recht gegeben wird, der Bruch sei geschehen der Rechtfertigung wegen, nicht der Sündenlust wegen, aus Glauben, nicht aus Unglauben, im Gehorsam gegen Jesus, nicht im revolutionären Eigenwillen.

Dagegen darf die Zustimmung zu den reformatorischen Dokumenten nie den Sinn haben, der Bestand der Kirche solle so bleiben, wie er in der Reformation entstanden und in jenen Zeugnissen beschrieben ist.²⁶⁸ Das gilt gleichmässig für ihre theologischen Aussagen und für den durch die Reformation erreichten Kultus und Glaubensstand. Ein restaurierender Protestantismus, der die Kirche in der Augustana oder bei Calvins »Unterricht« festhalten will, verwickelt sich in

einen gefährlichen Widerspruch, weil er das Busswort nur an die andern Kirchen richtet, dagegen sich selbst von ihm befreit; die andern seien verirrt; im eigenen Kreis sei dagegen nichts abzutun, sondern alles zu bewahren, wie es war, nichts neu zu lernen, sondern nur das zu wiederholen, was durch die Reformation zum Besitz der Kirche geworden sei. Damit nimmt man der Reformation ihr Recht, weil man kein Recht hat, andern Busse zu predigen, wenn man sie sich selbst nicht zumutet. Sind andere Kirchen der Verirrung und Veründigung fähig, so liegt in dieser Erkenntnis die Pflicht, in der eigenen Kirche das zu beseitigen, was sich an ihren theologischen Gedanken als dunkel und eng und an ihrer Praxis als träge und schädlich erwiesen hat.

Damit ist die Dankbarkeit für das, was der Kirche durch die Reformation gegeben wurde, nicht geschmälert, wie auch der Einzelne den Wert der ihm verliehenen Bekehrung deshalb nicht geringschätzt, weil sie ihn in einen fortgehenden Kampf versetzte und vieles von dem noch beseitigt werden musste, was damals seine Frömmigkeit bildete. Denn der Fortschritt wird uns durch das möglich, was uns mit der Reformation gegeben wurde, und setzt die Aneignung der damals uns gewährten Erkenntnis voraus. Das Wachstum der protestantischen Kirchen geschieht aber nicht nur dadurch, dass wir uns den reformatorischen Besitz mit vertieftem Verständnis und verstärkter Tatkraft aneignen, sondern auch dadurch, dass wir den Besitz der vorreformatorischen Kirche sorgfältiger würdigen und uns vollständiger erhalten, als es in den Jahren des Kampfs geschah. Jede Rückkehr zu Normen, die in der alten Kirche lebendig waren und von der Reformation in der Hitze des Streits weggeworfen wurden, ist aber zugleich und vor allem eine vertiefte Aneignung des neutestamentlichen Worts und ergibt darum keine Abweichung vom reformatorischen Ziel.²⁶⁹

Zu dem, was beseitigt werden musste, gehörte die Aufhebung der Gemeinschaft zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen, da der Versuch falsch war, die kirchliche Gemeinschaft an die Identität der Theologie zu binden.²⁷⁰ Die Abweichung in der Bestimmung über das Verhältnis des Leibes Jesu zum Brot des Abendmahls fiel aber in den Bereich der Erkenntnis, da keiner der beiden streitenden Teile dem andern zeigen konnte, dass er mit seinem Satz den

Glauben breche und sich dem Wort Jesu widersetze; beide wollten das, was ihnen als die Verheissung und Stiftung Jesu galt, mit aufrichtigem Glauben bewahren. Nun ist freilich die Einheit der Erkenntnis das Ziel, auf das die Kirche ihre Arbeit zu richten hat; sie ist aber nicht die Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft, da uns Jesus nicht eine uns rechtfertigende Theologie gegeben hat. Die Verwundung, die der Kampf beiden Hälften des Protestantismus angetan hat, griff tief. Weil nicht mehr die Einheit des Glaubens, sondern die Identität der Lehre die Kirche konstituierte, trat die Verwechslung von Lehre und Glauben ein, und als die Aufklärung die Einheit der Lehre aufhob, war man hilflos und unfähig, eine neue kirchliche Organisation zu erreichen, die der veränderten Lage entsprach. Da man keine Mittel besass als die Theologie, um die Kirche zu einigen, ging man zu den reformatorischen Bekenntnissen zurück, um der Kirche durch sie den Bestand zu sichern, obwohl ihre Durchsetzung nicht nur bei den Gemeinden, sondern auch in der Geistlichkeit auch nur in ihren fundamentalen Sätzen unmöglich blieb.

Tiefer begründet als der Bruch zwischen den Reformierten und Lutheranern ist der Gegensatz zwischen den grossen protestantischen und den baptistischen Kirchen. Hier entsteht der Unterschied aus dem verschieden bestimmten Verhältnis zwischen dem Amt und der Gemeinde. Die Reformatoren begründen die Gemeinde vom Amt aus; sie sorgen für die Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente in der Überzeugung, dass das göttliche Wort nicht umsonst gepredigt werde, sondern von ihm aus die Gemeinde entstehe. Im Baptismus entsteht die Gemeinde durch den Zusammentritt ihrer Glieder, die in der Taufe ihren Glauben bekennen und dadurch in die Gemeinde treten. Daher entsteht hier die geschlossene Gemeinde, die alle an ihr Beteiligten kennt, während sich aus dem reformatorischen Prinzip die offene Gemeinde ergibt, die sich von der natürlichen Gemeinschaft, von der Stadt oder dem Dorf, nicht durch eine wahrnehmbare Grenze trennt.

Mit dem baptistischen Gemeindeprinzip sind die Kirchenbildungen verwandt, die durch einzelne praktische Funktionen ihre Einigung bewirken. Ist die Busse das alle vereinigende Ziel, so konstituiert sich die Gemeinde als die Genossenschaft

der Bekehrten, was den methodistischen Typus ergibt. Führt die Liebe zu Jesus sie zusammen, so ergibt dies den herrnhutischen Typus, wo die Gemeinde sich aus denen sammelt, die in der Liebe Jesu einander lieben. Die Möglichkeit zu solchen Variationen ist unbegrenzt, weil die uns aufgegebenen Arbeit mit dem Reichtum ihrer Funktionen uns in mannigfacher Form, bald lockerer, bald fester, sei es als Verein, sei es als Gemeinde, zu einigen vermag. Solchen Vereinigungen, die um bestimmter Ziele willen begründet sind, muss es aber deutlich bleiben, dass sie sich nicht voneinander isolieren dürfen, sondern aneinander ihre Ergänzung haben. Sonst tritt durch die Begrenzung auf die bevorzugte Funktion eine Verarmung ein, die mit dem Absterben der andern Aufgaben auch die, die zunächst mit Eifer ergriffen wird, lähmt. Nur mit der Bekehrung allein ist weder das Einzelleben noch die Gemeinde auszufüllen. So wird sie angeleitet, sich immer wieder in den Anfang des Christenstands zurückzustellen, ohne dass sich zu diesem der Fortgang findet. Eine Gemeinde fängt durch den Wechsel der Geschlechter freilich stets wieder mit dem Anfang an und die Busse, die den Christenstand beginnt, hat für sie stets die fundamentale Wichtigkeit. Aber ihr Wort bleibt arm und ihr Handeln leer, wenn sie nichts zu sagen hat als die Bekehrungspredigt. Ebenso wenig kann eine Gemeinde normal bleiben, wenn sie nur lieben will. Um zu lieben, muss sie denken und handeln. Wir können unser Leben nicht in Stücke zerlegen und diese für sich pflegen, auch dann nicht, wenn es zum Beruf des Einzelnen oder einer Gemeinde geworden ist, ihre Kraft auf einen besonderen Zweck zu richten. Für solche Korporationen gilt die Regel »Kirchlein in der Kirche«, der sie dadurch genügen, dass sie sich nicht in sich verschliessen, sondern im Austausch des Gebens und Nehmens mit denjenigen Gemeinden bleiben, deren Anliegen die andern christlichen Funktionen sind.

Zur Abgrenzung der Kirche von der Sekte sind quantitative Massstäbe unbrauchbar. Auch grosse Sozietäten sind vor der Korruption nicht geschützt und kleine können reich an Wahrheit und Liebe sein. Auch von der Erkenntnis aus lässt sich keine feste Grenze erreichen, weshalb der Begriff Sekte von seiner griechischen Entstellung befreit werden muss, die ihn nur auf theologische Fehlbildungen bezieht.

Der Gedankenbesitz keiner christlichen Gemeinschaft ist fehllos, sondern jede hat in ihrem Dogma ein Gemenge von Erkenntnis und Unwissenheit und die relativen Unterschiede, die durch die Tüchtigkeit ihrer theologischen Arbeit zwischen ihnen entstehen, begründen nie die absolute Verurteilung, die der Begriff Häresie in seinem Gegensatz zur Kirche ausdrückt. Absolute Unterschiede entstehen nur im Willensgebiet und hier ist der Unterschied nicht nur möglich, sondern tatsächlich vorhanden, dass der die Gemeinschaft bewegende Wille entweder nur eine Steigerung des Egoismus ist und in der Selbstbehauptung sein Ziel hat oder Liebe Gottes ist und sich ihm als Organ zu Dienst und Gehorsam unterwirft. Eine Gemeinde wird in dem Mass zur Sekte, als sie in ihrer Macht, Blüte und Vorherrschaft das Ziel ihrer Arbeit sieht. Damit wird der primäre Vorgang angegriffen, durch den die Kirche ins Leben tritt; sie hat in der Gemeinsamkeit des Glaubens an Christus ihr Fundament und gibt dieses auf, wenn der sie beseelende Gemeinwille selbstisch ist, so dass sie für die Geltung ihres besonderen Dogmas und ihre Machtstellung kämpft. Damit verbinden sich freilich auch Verdunklungen des Denkens, da nun Launen und Sondermeinungen als die wertvollen Besitztümer der Gemeinde erscheinen und sie in dem, was sie unterscheidet, nicht in dem, was sie mit den andern verbindet, ihre Stärke suchen wird. Daraus entstehen erstarrende Fixationen, die ihre Umkehr verhindern und sie unbussfertig machen. Es gibt in der hinter uns liegenden Kirchengeschichte keine christliche Gemeinschaft, auch nicht die lutherische, der nicht herrische und eigennützige Tendenzen schwere Anfechtungen bereitet hätten. Jede Kirche erhält sich nur dadurch als Kirche, dass sie die Versuchung, aus sich eine Sekte zu machen, in beständigem Kampf in sich tilgt.

108.

Die Taufe.

Die Kirche besitzt als Mittel zur Ausführung ihres Berufs nicht nur das neutestamentliche Wort, sondern auch Handlungen, die den Willen Jesu und seine Gabe für uns sichtbar machen, und diese von Christus der Kirche zum Vollzug übergebenen Handlungen sind für unsre Vereinigung

zu einer christlichen Gemeinde wichtig. Die inwendigen Vorgänge führen uns für sich allein noch nicht zusammen; sie bedürfen einer Versichtbarung, damit sie Gemeinschaft stiften, und empfangen sie dadurch, dass Christus das Evangelium nicht nur in Worte, sondern auch in Akte gefasst und der Gemeinde übergeben hat.

Die Taufe steht am Anfang der ganzen Arbeit Jesu als Abschluss des an die jüdische Gemeinde gerichteten Bussrufs. Sie macht aus der Berufung Gottes eine Tat, nicht nur ein Wort, und verhindert ebenso, dass die Umkehr der Berufenen bloss eine Gesinnung bleibe, sondern vollendet sie zur Tat. Der zur Busse Gerufene sieht, dass ihm Gott verzeiht und ihn in sein Reich nimmt, und indem er die Taufe annimmt, macht er seine Abwendung von seiner Sünde fest und eignet sich die göttliche Gnade an. Jesus hat sich in Wort und Tat zur Taufpredigt bekannt und in ihr die Anbietung der göttlichen Vergebung und das göttliche Urteil über die menschliche Schuld gesehen. Darum geschieht nach der Vollendung der irdischen Arbeit Jesu die Berufung Israels und der Völker wieder durch die Taufe. Nun werden sie zu dem berufen, der den Geist sendet, so dass jetzt die Busse durch den Glauben an den Christus und die Vergebung der Sünden durch den Anteil am heiligen Geist ihre Vollendung erhalten. Nachdem die Taufe im Namen Jesu gegeben wurde, begründet sie nicht mehr nur eine Hoffnung, die den Anteil am künftigen Werk Gottes erwartet, sondern Glauben, der sich an den erkannten Christus anschliesst, und setzt deshalb in den Genuss der vom Christus erworbenen Güter ein.

Daher verbanden die Apostel mit der Taufe das ganze Evangelium. Sie reden nicht von einer einzelnen Gnade, die durch die Taufe verliehen werde, sondern beschreiben sie als die Gewährung alles dessen, was der Christus gibt, an den, den er durch die Taufe zu sich beruft und mit sich vereint. Er empfängt darum durch die Taufe den Anteil am Tod des Christus, das Mitbegrabensein in seinen Tod, somit die Erlösung von der Sünde und vom Fleisch, die Gewährung der Rechtfertigung, darum auch den Anteil am Leben des Christus und am Geist, die Geburt des von ihm in uns geschaffenen Lebens und das gute Gewissen, das auf Grund der uns dargebotenen Gnade ein gesichertes Verhältnis zu Gott besitzt.²⁷¹

Die Kirche hat also nicht von einer Taufgnade zu reden, die neben andern Gnadengaben stände, sondern es gibt nur eine Gnade und diese eine ist die Taufgnade.²⁷² Da uns der gnädige Wille Gottes und Jesu die Taufe bereitet hat, so tritt mit ihr das ganze Evangelium für den Getauften in Kraft. Daher besteht auch das Zeugnis, das den Inhalt der Taufe ausspricht, im vollständigen christlichen Gottesnamen; der Gott, der uns im Evangelium offenbar geworden ist, handelt in der Taufe mit dem Täufling und zu ihm wendet er sich mit seiner Reue und mit seinem Glauben. Die Bekehrung erfolgt zum Vater, der seinen Sohn gesendet hat und seinen Geist gibt.

Es ist für die Taufe wesentlich, dass das vollständige Evangelium mit ihr verbunden bleibe. Die mit ihr uns gewährte Vergebung ist daher nicht zu begrenzen, etwa nur auf die vor der Taufe geschehenen Sünden oder nur auf die uns zur Natur gewordene Sündhaftigkeit, sondern gilt allem, was an uns vor Gott verwerflich ist, mit einem vollständigen Verzeihen, das nicht in Stücke zerlegbar ist, sondern sich auf alle unsre Sünden bezieht und uns kundtut, wie Gott immer und ewig mit uns, den Schuldigen, handelt, so nämlich, dass er uns rein macht. Darum umfasst unsre Taufe unsren ganzen Lebenslauf und es war eine grosse Wohltat für die Kirche, dass Luther ihr diesen Gebrauch der Taufe wieder zeigte und sie anleitete, sich in allen Lagen über ihr Verhältnis zu Gott an der Taufe zu orientieren und Gott immer so zu erfassen, wie er sich uns durch unsre Taufe bezeugt, nämlich als den, vor dem wir schuldig und der Reinigung bedürftig sind, und zugleich als den, der uns unsre Schuld verzeiht. Die Rede von einem zweiten Hilfsmittel, das wir angeblich bedürfen, nachdem die Taufgnade verloren sei, ist somit falsch.²⁷³

Wir haben aber auch dadurch dem in die Taufe gefassten Evangelium seine Vollständigkeit zu lassen, dass die Vergebung der Sünden und die Spendung des Geistes beieinander bleiben. Die Taufe ist nicht nur ein negativer Akt, nicht nur die Wegnahme dessen, was uns schadet und verdirbt, sondern damit ist der positive Akt untrennbar vereint, die Gewährung dessen, was uns die Gemeinschaft mit dem Christus gibt. Sie setzt uns nicht nur mit seinem Tod, sondern auch mit seinem Leben in Verbindung und

ist deshalb die Aufhebung unsrer Trennung von Gott, weil sie die Gewährung seiner Gemeinschaft mit uns ist, und deshalb die Beseitigung des Streits, weil sie unsre Einsetzung in seine Liebe ist, und deshalb die Zuteilung der Versöhnung, weil sie uns unter den Christus als unsern Herrn stellt, der uns regiert.

Daher ist die Taufe gleichzeitig die Erweckung der Busse und die des Glaubens. Sie sind hier, wie es durch das Kreuz Jesu begründet und verlangt ist, zu einem einheitlichen Akt verbunden. Die Taufe enthält das Geständnis unsrer Schuld und dies vor Gott. Wir bekennen unsre Gottverlassenheit, unser Abgewichenheit von ihm, unsren Streit gegen ihn. Darum ist kein Gebrauch der Taufe normal, der nicht die Verurteilung des Menschen in sich schliesst und ihn nicht als den Ungerechten darstellt, der nur durch die göttliche Gnade in der Gemeinschaft mit Gott steht. Aber die Reue wird hier nicht so geübt, dass wir nur mit unsrem Mangel und Fall beschäftigt wären, sondern darüber steht die Gewährung der göttlichen Gnade in der Vollständigkeit, wie sie im Christus erschienen ist, womit uns die Ermächtigung zu jenem Glauben gegeben ist, der Gewissheit Gottes ist als Gewissheit unsres Heils.

Darum ist die Taufe, indem sie uns das göttliche Handeln verbürgt, durch das uns die Versöhntheit mit Gott bereitet wird, zugleich die beständig wirksame Verpflichtung, die uns unser Verhalten gegen Gott vorschreibt. Wir sollen das Böse lassen und zu Gott kommen, von uns weg zu ihm hingewendet sein. Damit ist das christliche Handeln für immer zum Kampf gegen unsre Sündhaftigkeit gemacht und zur Erweisung des Glaubens an den, dem wir die Berufung zu Gott verdanken.

Ebenso ist die Taufe dadurch die Erteilung des vollen Evangeliums, dass sie die Gnade individualisiert und dem Einzelnen zur persönlichen Aneignung anbietet und gleichzeitig uns nicht bloss mit uns selbst beschäftigt, sondern in die Gemeinde versetzt. Weil sie die Handlung des Christus ist, verschafft sie uns die Einführung in die Gemeinde, da die Verbundenheit mit ihm den Anteil an der Gemeinde in sich schliesst. Und doch ist die Entleerung der Taufe zu einem bloss kirchlichen Akt unmöglich, so dass eine Taufe, die nur die Aufnahme in die Kirche wäre, aufhörte, eine

christliche Taufe zu sein. Denn sie gibt der Heilsfrage die persönliche Fassung, stellt an uns die Frage nach unsrer Schuld und ihren Folgen, die Frage nach der göttlichen Vergebung und ihren Bedingungen, die Frage nach dem göttlichen Geist und seinen uns inwendig erneuernden Wirkungen, und sie stellt sie nicht nur, sondern beantwortet sie und schafft im Einzelnen die Reue, mit der er sich von seiner eigenen Sünde trennt, und den Glauben, mit dem er sich selbst unter den Christus stellt, und so, mittelst der Begründung einer eigenen persönlichen Frömmigkeit, wird er in die Gemeinde gesetzt, da das ihm gewährte Gut allen gewährt ist und nur in der Verbindung mit allen ihm selbst zu eigen wird. So schafft die Taufe eine echte Gemeinde, nicht ein kirchliches Institut, nicht ein Klerikerregiment, sondern eine Gemeinde, die in der Lebendigkeit aller ihrer Glieder ihren Grund hat und deshalb, weil diese Lebendigkeit in allen dieselbe Wurzel und dasselbe Ziel hat, die Verbundenheit besitzt.

In den theologischen Urteilen über die Taufe kommt bald der Symbolismus, bald der Magismus ans Licht. Jener beschreibt die Taufe als eine Darstellung von Ideen und macht eine Unterrichtsstunde aus ihr; dieser heftet den Glauben an das sinnliche Mittel der Handlung und schliesst den Geist Gottes in das Wasser ein. Beides steht im Streit gegen Jesus und das Neue Testament. Der Symbolismus mit seiner Umwandlung der Handlung in Ideen sieht nicht, dass Jesus der Sündhaftigkeit des Menschen nicht Lehrsätze entgegengesetzte, sondern die Tat der errettenden Barmherzigkeit, und dieses zum Handeln bereite und fähige Vermögen tut er uns in der Taufe kund. Hier wird nicht über die Sünde des Menschen doziert oder rhetorisiert, sondern sie wird verziehen. Und wie die Gewährung der Taufe auf Gottes Seite seine berufende Tat ist, so ist ihre Annahme auf der Seite des Menschen wieder Tat. Der Täufling stellt nicht die Reue dar, sondern er hat sie, stellt nicht an einem Symbol dar, dass ihn Gott annimmt, sondern er glaubt es. Er meditiert nicht darüber, dass ihn Gott berufe, sondern er gehorcht und erfasst seinen Ruf als die Darbietung seiner Gnade. Nur ein solcher Täufling ist zuzulassen, der in den Akt seinen ernstesten Willen legt, nicht der, der bloss symbolische Schauspielerei mit ihm treibt.²⁷⁴

Ebensowenig wird der Taufakt richtig begehrt oder erteilt, wenn das materielle Substrat des Akts das Einzige oder doch das Höchste ist, worauf der Gedanke und Wille gerichtet ist. Jesus hat mit der Taufe nicht Glauben an das Wasser gestiftet, sondern Glauben an sich, nicht dem Akt der Waschung die Versöhnermacht zuerkannt, sondern diese ist sein Eigentum. Mit der Verkrümmung des Glaubens vom Christus weg auf den Inhalt des Taufbeckens ist immer eine Zerstückelung des Heilsguts verbunden. Wird die Taufe so gefasst, so geht sie nicht mehr uns an, sondern etwas an uns, unsre Natur, an der irgend eine Wandlung geschehen soll, das Unbewusste an uns, in das der »Keim« des Glaubens gelegt werde, unsre Seelensubstanz, die sublimer gemacht werde, lauter Kategorien, die dem Evangelium fremd sind, das bei der Überzeugung bleibt, dass uns nichts helfen kann als der ganze Gott, Vater, Sohn und Geist, in der Vollständigkeit seiner ganzen Gnade. Von Gott her wird uns in der Taufe eine ganze Liebe dargereicht; darum werden auch wir mit einem uns ganz erfassenden Akt Gott zugekehrt. Nicht unsre Natur sollen wir Gott hinhalten, damit an ihr eine Manipulation geschehe, sondern uns selbst zu Gott wenden dadurch, dass wir glauben und Busse tun.

109.

Die Kindertaufe.

Gegen die von den Reformatoren beibehaltene Taufpraxis ist der Widerspruch stark geblieben. Obwohl in den Entscheidungsjahren der Reformation die Einrede gegen die Kindertaufe noch schwach vertreten wurde und die geistige und staatliche Macht der Reformationskirchen gegen sich hatte, war es dennoch unmöglich, sie zu unterdrücken. Die baptistische Frage ist heute stärker als je.

Mancherlei Motive vereinigten sich, um die Bewegung zu stärken. Sie schloss sich an die ältere Mystik an. Ihrer Vereinzelung und Verinnerlichung der Frömmigkeit entsprach es, wenn die Taufe den eigenen religiösen Zustand des Getauften zum Ausdruck brachte. Sodann erwies es sich durch die Reformation als unerlässlich, die alte Kirche zu verlassen; war aber der Bruch mit ihr nicht erst dann vollständig vollzogen, wenn auch die alte Taufpraxis aufgegeben wurde?

Die durch die Taufe der Glaubenden gesammelte Gemeinde erschien als der reine, vollendete Gegensatz zur Papstkirche. Die Zertrümmerung der alten Kirche geschah im Namen der Schrift; verlangte nicht das Schriftprinzip die Erneuerung der apostolischen Taufpraxis und war der Gehorsam gegen die Schrift bei einer abweichenden Gestaltung der Taufe noch da? Der Christenstand wurde von Luther als Glaube beschrieben, weshalb auch das Sakrament sein Ziel im Glauben erhielt; wo war in der Kindertaufe der Glaube? Die Aufmerksamkeit aller wurde durch den Streit mit der alten Kirche auf den richtigen Vollzug des Sakraments gerichtet; man schied sich von ihr durch die Abschaffung der Messe und des Abendmahls wegen gaben die reformatorischen Kirchen die Gemeinschaft miteinander auf. Das gab auch der Tauffrage ein grosses Gewicht.

Durch die Aussage des Neuen Testaments über die Weise, wie sich die göttliche Gnade uns gibt, steht fest, dass die Taufe auf den Glauben bezogen ist und dass diese Beziehung nicht gelockert werden darf. Dies war auch für Luther der völlig gewisse Satz, nach dem die Kirche ihr Verhalten zu ordnen habe. Er sah bei der Kindertaufe den Glauben bei der Kirche, den Paten und Eltern, die das Kind in die Gnade des Christus legen. Die Erinnerung an die stellvertretende Macht des Glaubens ist nicht verwerflich; schon die nächste Äusserung des Glaubens, das Gebet, zeigt sie immer, da ihm die Fürbitte nicht fehlen kann. Unser Glaube stirbt ab, wenn er sich bloss mit uns selbst beschäftigt, da wir die Gnade Gottes nur dann für uns begehren können, wenn wir sie auch für die andern begehren, und ihrer nur dann für uns selbst gewiss sind, wenn wir ihrer auch für die andern gewiss sind. Die Gemeinde und die Eltern haben deshalb das Recht und die Pflicht, für ihre Kinder Gott Glauben zu erweisen. Allein mit der Erinnerung an die stellvertretende Macht des Glaubens ist die täuferische Einrede nicht erledigt, weil die Stellvertretung den, dem sie die Hilfe gewährt, nie in die Passivität versetzt und ihm nicht den eigenen Glauben erspart. Wir glauben nicht dazu für andere, um ihnen die Verpflichtung zum Glauben abzunehmen, sondern dazu, damit der, der ihn nicht hat, ihn auch seinerseits empfangen.²⁷⁵ Mit der Anrufung des stellvertretenden Glaubens war anerkannt, dass der Täufling Glauben

haben soll, und die Frage war damit nicht erledigt, warum die Taufe nicht verschoben werde, bis er ihn selber habe.

Darum hat Luther auch dem Kind Glauben zugeschrieben, da ihn Christus durch den heiligen Geist im Taufakt wirke. Dieser Gedanke half nichts, einmal, weil er von Dingen spricht, die wir nicht wissen; denn von dem, was der heilige Geist im Kinde bewirkt, haben wir kein Wissen. Auf Konjekturen hin können wir nicht handeln. Durch diesen Gedanken gewährte Luther dem Glauben das Recht zu einem postulierenden Syllogismus; er bedarf aber, damit er Gewissheit sei, einen Grund im wahrnehmbaren göttlichen Werk. Für den, der im Auftrag der Kirche am Taufstein zu handeln hat, ist ein gutes Gewissen unerlässlich und dies erhält er nicht durch eine Konjektur. Gefährlich war an diesem Gedanken weiter, dass er dem Begriff Glaube jede feste Formation nahm. Was immer im Kind entstehen mag, mit dem, was der seiner bewusste Mensch als Glauben an Jesus in sich erlebt, hat es keine Ähnlichkeit. Dazu ist der Denkakt erforderlich, der die Botschaft von Jesus hört und versteht, und der Willensakt, der sich seinem Wort untergibt. Sollen unbewusste Vorgänge auch Glaube heissen, so wird völlig undeutlich, was eigentlich Glaube sei. Die Kirche ist verpflichtet, das Kernwort ihrer Predigt »Glaube« davor zu schützen, dass es durch eine unbestimmbare Vieldeutigkeit jeden Sinn verliere.

In Wahrheit hat nicht die Zuversicht zum Glauben der Kinder oder Paten die Kindertaufe in Gang erhalten, sondern die Angst, die Kinder kämen in die Hölle ohne Taufe.²⁷⁶ Aber auf die Furcht lässt sich die Taufpraxis nicht begründen. Die Kindertaufe ist in dieser Form glaubenslos und sündlich, eine Nachwirkung der abergläubischen Entstellung des Sakraments, die die ältere Kirche befleckt. Wenn der Glaube nicht mehr im Wasser, sondern im Christus seinen Grund hat, so fällt die Angst weg, ungetaufte Kinder gingen verloren; denn Christus fehlt ihnen nicht, auch wenn ihnen das Wasser fehlt, und Gottes Gnade ist nicht tot, weil das Kind vor der Ankunft des Taufenden starb.

Wird aus der Sündhaftigkeit des Menschen die Erbsünde als das Übel ausgesondert, gegen das die Taufe bestimmt sei und das sie auch für die Neugeborenen unentbehrlich mache, so wird der Erwerb der reformatorischen Tauflehre

wieder preisgegeben und ein Widerspruch gegen das Neue Testament geschaffen. Der neue Erwerb bestand darin, dass die Taufe nicht auf Einzelnes am Menschen, sondern auf den Menschen bezogen wurde mit allem, was ihm fehlt, aber auch mit allem, was ihm die Gnade gibt. Soll die Taufe nur auf die Erbsünde gehen, so umfasst sie nicht mehr unsern ganzen Zustand, sondern ist dann ein Heilmittel neben vielen und wir bekommen jenen Sakramentsgebrauch, der das eine Sakrament durch das andere aufbessert und damit nie einen geschlossenen Glaubensstand erreicht.

Schon Luther hat auch die Beschneidung als Schriftbeweis für die Kindertaufe gebraucht und dieses Argument hatte auch für die Zürcher Gewicht. Wenn schon das alttestamentliche Sakrament den Kindern gegeben worden sei, so gelte dies noch viel mehr vom neutestamentlichen. In diesem Gedankengang kam das für die Schweizer entscheidende Motiv zum Ausdruck. Sie wollten keine Trennung zwischen der Kirche und dem Volk. Es lag ihnen an der Christlichkeit ihres Volks, an seiner Erneuerung durch die Erneuerung der Kirche. Dieses Ziel schien aber gefährdet zu sein, wenn sich der Eintritt in die Kirche vom Anteil am Volkstum schied. Da dieser durch die Geburt entsteht, bot die Kindertaufe das wirksame Mittel, um Volk und Kirche beieinander zu halten, und darum erschien die volkstümliche Organisation der alttestamentlichen Gemeinde als das auch für die Kirche gültige Ideal. Allein der Obersatz dieses Schlusses stand den Täufern nicht fest; um ihn drehte sich ja gerade der Streit. Bestand nicht darin das Neue an der Kirche, dass sie nicht auf die natürliche Geburt und den staatlichen Zwang gegründet war, sondern auf die innere, freie Zuwendung des Menschen zu Gott? War nicht eben dazu Christus gesendet, damit nun die Gemeinde der Glaubenden entstehe?

Den patriotischen Erwägungen, was im Interesse des Staates liege, ob wir für ihn eine Volkskirche wünschen, kann in der Tauffrage nicht die erste Stelle zukommen, obwohl durch die Trennung der Kirche vom Volkstum zweifellos grosse Aufgaben entstehen, die sorgfältig erwogen sein müssen, da sowohl die sittliche Kraft des Staats als die Arbeit der Kirche durch ihre Trennung geschädigt werden kann. Allein die Tauffrage ist für sich zu beantworten.

Das für den Taufakt nötige gute Gewissen ist damit noch nicht geschaffen, dass wir sagen: wir wollen die Volkskirche, also taufen wir die Kinder. Denn die Taufe muss das bleiben, wozu sie Jesus gemacht hat, und darf nicht wegen eines andern Zwecks umgebildet werden. Eine Taufpraxis, die für sich selbst nicht verteidigt werden kann, lässt sich nicht durch ihre angeblich wohltätigen Folgen rechtfertigen.

Durch Jesu Wort und Werk ist deutlich, dass wir, indem uns das göttliche Vergeben und die Berufung zu Gott gewährt werden, zum Glauben berufen sind. Es ist uns dadurch ermöglicht, Gott zu glauben, und die Ermöglichung des Glaubens, die im Erweis der göttlichen Gnade besteht, enthält für uns die Verpflichtung zu ihm. Da es ohne Glauben keinen Anteil an Gottes Vergebung und Erlösung und keine Gemeinschaft mit dem Christus gibt, so ist eine Taufe, die nicht Glauben begründet, leer und vergeblich empfangen.

Aber der Zusammenhang zwischen der göttlichen Gnade und dem menschlichen Glauben ist nur dann richtig gefasst, wenn die Priorität der göttlichen Gnade deutlich bleibt. Die Gnade ist das Erste, der Glaube das Zweite; die Gnade gibt, der Glaube nimmt das Dargebotene; die Gnade ist die Ursache, der Glaube das Bewirkte. Deshalb wird der Glaube auch die Bedingung der Gnade, weil sie dem Menschen den Glauben geben will und resultatlos bleibt, bis sie den Glauben bewirkt. Darum ist sie ohne ihn für uns nicht vorhanden und durch ihn für uns da. Die täuferische Formel hat aber die Gefahr bei sich, die schon Luther mit Deutlichkeit sah und beschrieb, dass sie den Glauben nur unter den Gesichtspunkt stellt, die Bedingung der Gnade zu sein.

Erst müsse der Mensch glauben; dann werde er begnadigt, falls er richtig glaube. So kommt ein Nomismus in den Glaubensbegriff hinein, da sich so der Mensch durch sein Verhalten die Fähigkeit verschafft, die göttliche Gabe zu empfangen. Das ist eine ernsthafte Gefährdung des Glaubens, da er so verleitet wird, sich auf sich selbst zurückzubeugen, so dass wir statt an Gott an die Vollständigkeit, das Recht und die Macht unsres Glaubens glauben. Auf dem täuferischen Standpunkt ist die Frage schwerlich vermeidbar, ob der Mensch gläubig genug sei, damit er die Taufe empfangen könne. Diese Frage ist aber sowohl für

den Täufling als für den Täufer unbeantwortbar, da sie an einem Widerspruch zerfällt. Sie fragt nach dem Glauben und reisst gleichzeitig den Glauben von der Gnade los, wodurch er zerfällt. Denn der Glaube besteht nicht darin, dass wir unsre Gläubigkeit messen und durch sie Gottes Gnade schaffen oder doch auf uns lenken wollen. Darum ist die Kindertaufe ein vortreffliches Mittel, um für die ganze Kirche festzustellen, welches das richtige Verhältnis zwischen der Gnade und dem Glauben ist, eben das, dass uns die Gnade zum Glauben beruft und uns ihn gewährt.

Die Berufung zum Glauben gilt dem Menschen nicht nur jetzt im Moment des Taufakts, sondern gilt ihm für seinen ganzen Lebenslauf.²⁷⁷ Darum war Luthers Spekulation über den Kinderglauben nicht nur unnötig, sondern schädlich. Denn sie presst das ganze Werk, das Gottes Gnade an uns tut, in den Moment des Taufvollzugs hinein, als wäre die Taufe der einzige Vorgang, durch den Gott gnädig an uns handelt, während sie uns unter denjenigen Willen Gottes stellt, der sein ganzes Verhalten gegen uns und darum unsre ganze Lebensgeschichte bestimmt. Deshalb brauchen wir die Taufe nicht zu wiederholen, auch wenn ein langer und schuldvoller Unglaube in unsrem Leben auf sie folgt. Sie ist uns für immer dazu gegeben, damit wir glauben und dessen gewiss seien, was Gott an uns tut, dass er uns nicht verstösst, sondern annimmt und uns im Glauben zu ihm kommen heisst. Bis wir glauben, ist die Taufgnade noch nicht unser Besitz, deshalb aber nicht unreal; denn sie ist Gottes Gnade, die nicht daran vergeht, dass wir uns gegen ihn sträuben; aber in uns wirksam und zum Ziel gelangt ist die Taufe dann, wenn wir glauben. Denn dazu, damit wir glauben, ist sie uns erteilt.

Die Kindertaufe lässt sich somit nicht dadurch widerlegen, dass den Kindern der Glaube fehle, sondern wäre nur dann widerlegt, wenn ihnen die göttliche Gnade fehlte und Christus sie nicht zu seiner Gemeinde zählte. Das ist durch das Evangelium ausdrücklich ausgeschlossen, nicht nur durch das Wort Jesu, das den Kindern Gottes königliche Gnade zusagt, sondern auch durch alle Worte, die den Universalismus seines Werks und seiner Herrschaft aussprechen. Er ist die Vergebung für die Sünden der Welt, weil Gott in ihm die Welt mit sich versöhnt hat.²⁷⁸ Indem die Kinder in die

Welt hineingeboren sind, gehören sie zu denen, für die der Christus und der Geist gesendet sind.

Damit ist auch gegeben, dass sich an die Kindertaufe nicht die Angst heften kann, die über das Schicksal der ungetauften Kinder beunruhigt ist. Wir taufen die Kinder nicht deshalb, weil sie nicht in Gottes Gnade stehen, sondern deshalb, weil sie in ihr stehen.

Ein unzulässiger Missbrauch wird die Kindertaufe dann, wenn die Gnadenmittel, die unsere Beziehung zu Christus herstellen, voneinander getrennt werden. Zum Sakrament gehört das Wort und die Möglichkeit, dieses zu spenden, begrenzt die Erteilung der Taufe. So ist es z. B. im heidnischen Gebiet unmöglich, die Taufe da zu geben, wo das Wort abgewiesen wird. Dieselbe Regel gilt natürlich für die europäischen Völker ebenso. Auch hier ist es nicht zulässig, bloss die Taufe zu geben und den Schein zu erwecken, als sei sie auch ohne das Wort das von Christus uns übergebene Gnadenmittel. Es gehört dazu nicht nur beim Taufakt das Bekenntnis, das feststellt, wessen die Taufe ist und was sie will, sondern indem sie dem Kinde gegeben wird, übernimmt die Kirche die Verpflichtung, ihm auch das Wort zu geben, wenn es heranwächst.

Die Frage, ob wir die bestehende Taufpraxis fortsetzen können, hängt also davon ab, ob die Kirche ihr Wort noch an das ganze Volk heranzubringen vermag. In dem Mass, als grössere oder kleinere Teile des Volks der Verkündigung der Kirche sich völlig entziehen und keinen christlichen Unterricht erhalten, sondern in einer gegen die Kirche feindselig abgeschlossenen Gesellschaft aufwachsen, wird die Kindertaufe unmöglich. Dann fallen aber auch die Bedenken, die gegen die Unterscheidung der Kirche vom Volkstum bestehen, dahin; denn damit ist die Trennung von Seiten derer, die sich jenseits des Christentums halten, bereits vollzogen und die Einheit von Kirche und Volk nur noch eine Fiktion. Fiktionen zu pflegen ist niemals der Beruf der Kirche und ihrer Arbeit nur hinderlich.

Jedenfalls hat sie keinen Anlass, die gegenwärtige Taufpraxis ängstlich festzuhalten, als wäre sie eine unentbehrliche Bedingung ihres Bestands. Der Lage wäre es wohl am meisten angemessen, wenn wir wieder die gemischte Praxis bekämen, wie sie in der Kirche des römischen Reichs

vorhanden war, wo die Taufe Erwachsener und die von Kindern nebeneinander bestanden. Es wäre für die Gemeinde und die ganze Taufpraxis eine wesentliche Förderung, wenn sich je und je nicht nur Kinder, sondern auch Männer zur Taufe einfänden, die sie mit eigenem Wissen und Willen begehren und zu sagen vermögen, warum sie sich an Christus wenden. In solchen Fällen den Taufakt zu verheimlichen und Winkeltaufen zu vollziehen, ist eine Feigheit, die allen schadet, dem heimlich Getauften wie der Gemeinde, der er das aufrichtige Bekenntnis schuldig ist, wie sie ihm nun die christliche Gemeinschaft schuldet.

110.

Das Abendmahl.

Für das Abendmahl ist der geschichtliche Zusammenhang mit Jesus ebenso unentbehrlich wie für die Taufe. Er ist dann noch nicht genügend beschrieben, wenn wir nur den Stiftungsgedanken verwenden: Jesus habe es eingesetzt, und weil er es so befohlen habe, begehe die Kirche die Feier. Denn durch diese Formel wird die Vorstellung: das Abendmahl sei ein Ritus, dessen Wert darauf beruhe, dass Jesus ihn angeordnet habe, nicht sicher ausgeschlossen, eher begünstigt. Beim Abendmahl ist aber nicht nur die Form der Handlung, sondern ihr Inhalt durch ihn gegeben. Das Wirken Jesu für die Welt, sein Verhältnis zur Gemeinde, was er selber für uns ist und wie er sich zu uns stellt, das bildet den Gegenstand und Inhalt des Akts. Der Zusammenhang unsrer Feier mit der Handlung Jesu wird also nicht bloss durch einen gesetzgeberischen Akt hergestellt, durch den auch ein von ihm trennbarer und für sich verständlicher Kultakt zu seiner Stiftung werden konnte, sondern unsre Handlung erwächst vollständig aus dem Werk Jesu und bekommt ihren Wert durch seine Gabe.

Dem Stiftungsgedanken entspricht auf unsrer Seite der Gehorsam, der eigenen Handlung des Christus dagegen der Glaube. Der Gehorsam, der sich deshalb am Abendmahl beteiligt, weil es der Herr befohlen habe, ist nicht zu schelten; aber die volle Normalität hat eine nur auf den Gehorsam gestellte Abendmahlsfeier noch nicht. Sie gewinnt sie erst dadurch, dass sie im Glauben geschieht. Der Gehorsam verzichtet

auf die Frage, was hier geschehe und wozu; er unterwirft sich dem ihm unverständlich bleibenden Willen des Herrn. Wir sollen aber wissen, was uns Christus im Abendmahl gibt; denn es ist dazu bestimmt, unsre Eucharistie, unsre Danksagung zu sein, und um zu danken, dazu bedürfen wir die Wahrnehmung dessen, was er uns durch seine Handlung gewährt.

Der Blick Jesu war beim Abendmahl auf seinen Tod gerichtet. Er bestimmt durch das, was er jetzt tut, sein Verhältnis zu seinen Jüngern, wie es sich durch seinen Tod herstellt. Dadurch, dass er ihnen das Brot mit der Erklärung gab, er gebe ihnen damit seinen Leib, entwickelt er nicht einen Gedanken, sondern er handelt, natürlich nicht ohne Gedanken, sondern in der Gewissheit, die seine Kreuzestat begründet, aber so, dass sein Wort seinen Willen kundmacht, durch den er sich mit den Jüngern auch als der Sterbende verband. Dass er in der Gemeinschaft mit ihnen bleibe, auch im Tod, ja durch den Tod, das ist sein Wille und seine Tat, die er dadurch vollbringt, dass er ihnen seinen Leib und sein Blut übergibt. Er bleibt nicht nur der ihrige, sondern wird es erst vollständig und wirksam durch seinen Tod. Den Leib, den er ihnen gab, konnten die Jünger nicht im Brot, sein Blut nicht im Becher suchen, so lange er noch lebend mit seinem Leib und Blut bei ihnen war. Die Unterscheidung des Brots vom Leib, des Weins vom Blut ergab sich bei der Handlung Jesu unmittelbar aus der Wahrnehmung. Es war klar, dass sein Wort die Beziehung des Brots auf seinen Leib, des Weins auf sein Blut herstellte, nicht irgend ein Verwandlungsakt. Indem er sie aber seinen Leib essen, sein Blut trinken heisst, sagt und verleiht er ihnen, was er durch seinen Tod herstellt. Dadurch bezeugt er ihnen, dass er durch sein Kreuz das Leben schaffe, nicht nur das seine, sondern das ihrige, und dies vermag sein Kreuz deshalb, weil Gott sie durch den Tod des Christus unter den neuen Bund stellt, mit dem ihnen ihre Sünden vergeben sind. Darum konnte Jesus Brot zum Gleichnis seines Leibes, Wein zum Gleichnis seines Blutes machen und seinen Jüngern sagen, dass sie damit seinen Leib essen und sein Blut trinken.

Von der Gabe Jesu, die den Jüngern damit gewährt war, wussten sie, dass sie nicht nur ihnen, sondern allen

gegeben sei. Denn seine Handlung verlor ihren Universalismus durch ihre konkrete Beziehung auf die Jünger nicht. Der Christus stirbt nicht nur für die, denen er jetzt das Brot reicht, und nicht einzig ihnen verschafft sein Tod die Vergebung ihrer Sünden. Der neue Bund, den er begründet, reicht so weit als Gottes Reich. Deshalb hielten die Apostel hernach das Mahl Jesu mit der Gemeinde und brachten dadurch zum Ausdruck, dass sie als seine Boten seinen Leib und sein Blut von ihm erhalten haben, nicht nur als Zeichen seiner Freundschaft für sie, sondern durch die Handlung des Christus, der durch seinen Gang zum Kreuz sein königliches Werk vollführt. Deshalb sahen sie in dem, was ihnen übergeben war, das Eigentum der Kirche. Wie sie sein Wort weiter gaben, so gaben sie der Gemeinde auch die Handlung, durch die er sie mit sich vereint hatte. Sie beriefen die Welt zum Gekreuzigten und verkündeten ihr deshalb Gottes Gnade, weil er für sie gestorben ist. Darum wird auch der Kirche das Brot gereicht als der für sie getötete Leib des Christus und der Wein als sein für sie vergossenes Blut. Denn der Christus schuf auch für sie sterbend das Leben und auch sie wird mit dem für sie Gestorbenen vereint.

Eine gläubige Abendmahlsfeier, die über den Streit der Kirchen hinauswächst, erreichen wir also nur dadurch, dass unser Verständnis für das wächst, was Jesus bei seinem Abendmahl gesagt und vollbracht hat. Kein neutestamentliches Wort berechtigt uns, aus dem Abendmahl der Kirche etwas anderes zu machen, als was die eigene Handlung Jesu den Jüngern gab. Es ist uns dazu übergeben, damit auch an uns das geschehe, was Jesus seinen Jüngern tat, nicht etwas völlig anderes.

Das Abendmahl ist nicht eine Stiftung des verklärten Christus, sondern die Handlung dessen, der sich auf der Erde zum Kreuz bereit machte. Es bezeugt uns nicht, was der himmlische Christus sei und tue, sondern was der Gekreuzigte für uns sei und uns verleihe. Wir werden also durch das Abendmahl nicht zu einer Erhebung in den Himmel berufen, sondern zum Anschluss an den, der das Kreuz getragen hat, und dadurch, nicht unmittelbar, werden wir auch mit dem Erhöhten vereint. Unvergänglichkeit erhält das, was Jesus in seinem Abendmahl und am Kreuz tat, deshalb, weil der hier Handelnde unvergänglich ist. Durch seine

Gottheit wird die Menschheit Jesu zum Gnadenmittel und durch sein Leben wird sein Sterben der unser Leben schaffende Akt. Aber im Abendmahl werden wir nicht über die Menschheit Jesu hinweg zu seiner Gottheit erhoben, haben nicht das Irdische zu vergessen, um das Himmlische zu betrachten, nicht uns von der Geschichte wegzuwenden, um das Ewige zu erlangen, sondern hier handelt die Gottheit durch die Menschheit und die himmlische Gabe wird uns durch den irdischen Akt verliehen und das Geschehene trägt hier das Ewige in sich. Das wird uns eben dadurch bezeugt, dass uns der Leib und das Blut Jesu als das bezeichnet werden, was wir geniessen.²⁷⁹

Wir haben somit beim Abendmahl unsre Aufmerksamkeit gänzlich von den Elementen wegzuwenden, die hier nur als dienende Mittel für den weit über sie hinausgreifenden Zweck Jesu zur Verwendung kommen, und sie allein auf die Gabe des Christus zu richten. Wir feiern sein Mahl dann gläubig, wenn wir sein Wort als wirksam, seinen Akt als vollendet schätzen, so dass Jesus auch uns seinen Leib und sein Blut darreicht. Damit ist aber zugleich gesichert, was für ein Leib und was für ein Blut uns hier gegeben, von uns begehrt und durch unsre Danksagung gepriesen werden, der Leib, der an das Kreuz gehängt wurde, das Blut, durch dessen Verlust Jesus starb. Diesen Leib haben wir nicht im Brot, dieses Blut nicht im Becher zu suchen, sondern haben an Jesu Kreuz zu denken, wenn wir nach seinem Leib und Blut fragen. Denn nicht ein himmlisches Fleisch und nicht ein verklärtes Blut hat Jesus bei seinem Abendmahl seinen Jüngern übergeben, sondern das, mit dem er sein sie versöhnendes Sterben vollbrachte.

Wie es gewiss ist, dass das, was die Jünger assen und tranken, Brot und Wein gewesen ist, nicht der natürliche oder verklärte Leib Jesu, nicht sein natürliches oder verklärtes Blut, ebenso gewiss ist, dass das, was unser Mund empfängt und tut, lediglich das dienende Mittel und Zeichen für das ist, was Christus inwendig und unsichtbar uns gewährt.²⁸⁰ Gewährt wird auch uns der Anteil an der Heilsmacht seines Kreuzes. Sie wird uns durch das Abendmahl bezeugt, damit wir sie empfangen, bezeugt nicht nur, sondern gewährt. Wir werden durch das Abendmahl in den Segen seines Tods gestellt und unser Verhältnis zu Gott wird so, wie es der gekreuzigte Christus für uns bereitet hat.²⁸¹

Es wird uns also durch das Abendmahl nicht eine Handlung zugemutet, über deren Grund und Zweck wir nichts sagen können, so dass wir hier nur ein unfassliches Geheimnis staunend zu verehren hätten. Dieser Entartung verfällt das Abendmahl freilich, wenn wir an die Stelle dessen, was uns Jesus gab, ein Wunder setzen, das der erhöhte Christus wirken soll. Aber damit widersprechen wir dem, was Jesus tat, der uns durch sein Mahl nicht in den Himmel, sondern zu seinem Kreuz, nicht zu der uns verborgenen Herrlichkeit Gottes, sondern zu seiner uns erkennbaren Menschheit und zu seinem für uns vollbrachten Werk auf Erden führt. Ein Geheimnis stellt uns das Abendmahl deshalb vor, weil das am Kreuz geschehene Werk Jesu und das uns berufende und mit ihm einigende Werk des Geistes ein Geheimnis sind. Wir haben aber im Abendmahl nicht einzig das Geheimnis vor uns; denn es richtet unsren Blick auf Jesu Werk, das auf der Erde vollbracht und uns bezeugt ist, und gibt uns Anteil an seiner Frucht. Freilich wenn wir den Leib Jesu in den Abendmahls-elementen suchen, dann verwirren sich unsre Gedanken und verlieren das Evangelium. Dann erhalten wir einen Leib, der kein Leib mehr ist, jedenfalls nicht der, der in den Tod gegeben ward, ein Blut, das kein Blut mehr ist, jedenfalls nicht das, das für uns verschüttet ward, einen Christus, der kein Christus mehr ist, weil ein im Brot gegenwärtiger Christus nicht mehr der Mensch Gewordene ist, der uns als Mensch erkennbar ist.

Weil uns Jesus im Abendmahl seinen gnädigen Willen so zeigt, dass wir ihn fassen können, sind wir durch dasselbe zum Glauben berufen. Es beschäftigt uns nicht mit unsrem eigenen Verhalten, sondern mit dem, was Christus für uns tut. Nicht auf die Elemente des Abendmahls richtet es unsren Glauben, sondern auf ihn. Wir feiern es nicht gläubig, wenn wir aus dem, was Jesus als sein Mittel brauchte, einen Ersatz für ihn machen und den Glauben statt auf ihn und sein Versöhnen auf das Brot des Abendmahls und unser Essen richten, so dass wir vom Element und Akt des Mahls unsre Versöhnung mit Gott und die Spendung des Lebens erwarten. Wir feiern es auch nicht gläubig, wenn wir den Leib und das Blut Jesu von ihm trennen und daraus ein selbständiges Gnadenmittel neben Jesus machen. Nicht der Stoff des gekreuzigten Leibes und des vergossenen Blutes

ist das Unvergängliche und Fortwirkende, das, was uns speist, was von uns begehrt werden soll und von uns empfangen werden kann. Denn der Leib und das Blut Jesu haben uns nicht durch ihren Stoff, sondern durch den Gehorsam Jesu die Versöhnung erworben, weil er sie mit Willen in den Tod gab und dadurch Gottes Willen tat und sie dazu dahin gab, damit er uns mit sich vereinige. Das sind geistliche Kräfte, nicht natürliche oder übernatürliche Substanzen und sie geben seinem Tod seine Macht, so dass er auch unser Verhältnis zu Gott bestimmt, und seinem Mahl das Vermögen, so dass es auch uns den Anteil an Gottes Gnade gibt, und darum, weil Gottes Gnade den Leib Jesu und sein irdisches Werk zu ihrem Mittel machte, hat Jesus unsren Glauben auf seinen Leib und sein Blut gerichtet als auf den Grund unsres Lebens vor Gott, als auf das, was uns unsre Rechtfertigung verschafft und uns in Gottes Bund einführt.

Weil uns das Abendmahl zum Glauben beruft, gewährt es uns auch die Liebe; sie entsteht dadurch, dass wir das empfangen, was uns die Liebe Jesu gibt. Indem mit dem Abendmahl Jesu Opfer für uns wirksam wird, werden auch wir zu unserem Opfer berufen, ermächtigt und geheiligt. Das erste Opfer, das wir Gott darzubringen haben, ist unsre Danksagung, durch die wir die göttliche Gnade anbeten und uns zu ihrem Werk bekennen. Darum ist das Abendmahl das Erkennungszeichen der Christenheit. Indem wir uns beim Mahl Jesu versammeln, machen wir sichtbar, dass wir seine und darum eine geeinigte Gemeinde sind.

111.

Der Begriff Sakrament.

Die Taufe und das Abendmahl sind deshalb miteinander verwandt und von allen andern Vorgängen verschieden, weil Christus durch sie sein Amt vollzieht und seine Botschaft in diese Handlungen fasst, in beide nicht nur nach einer besonderen Seite oder in Begrenzung auf ein einzelnes Ziel, sondern ganz, so dass er uns mit ihnen seinen Beruf verdeutlicht und uns das, was er uns zu geben hat, darreicht.

Was wir sonst im Gottesdienst tun, lässt sich daher nicht mit der Taufe und dem Abendmahl vergleichen und ist darum nicht in den Sakramentsbegriff einzuschliessen.

Denn durch die andern Handlungen heiligen wir unsre Tat durch Gebet und Fürbitte, aus der im Verhältniß zu andern die Segnung wird.

Die Ehe schliessen die beiden in die Ehe Tretenden. Was der Träger des kirchlichen Amts dabei tut, ist Segnung, Bezeugung der göttlichen Verheissung, die allen gilt, die Gottes Segen für ihr Leben suchen. Dass es für die Gemeinde notwendig ist, dass die Ehen nicht heimlich, sondern durch einen öffentlichen Akt entstehen, verstärkt die ethische Bedeutung der Trauung, macht aber aus ihr kein Sakrament. Ebenso handeln in der Ordination die beiden Beteiligten, der, der das Amt begehrt, und die Vertreter der Gemeinde, für die er es begehrt und von der er es empfängt. Sie vollziehen die Handlung betend und segnend auf Grund der Ermächtigung, die Christus der Kirche gegeben hat, deshalb, weil er die Gemeinde schafft und dazu den Amtsträger in seinem Dienst braucht. Aber die Einsetzung in das Amt ist nicht unmittelbar eine Tat des Christus, sondern ein Akt der Kirche, und so bedeutungsvoll er ist: ein Akt der Kirche ist nicht mit den Vorgängen gleichzustellen, in denen sich die Gnade des Christus allen offenbart. Die Konfirmation ist vollends nicht mehr als Bekenntnis und Gebet mit dem Hinweis auf die empfangene Taufe und das zu empfangende Abendmahl.

In der Absolution kommt zwar wie in den Sakramenten das Evangelium zur Bezeugung; sie ist aber nicht in andrem Sinn eine Handlung, als es die Spendung des Wortes stets sein soll. Ob das Wort dem Einzelnen für sich oder gleichzeitig vielen dargeboten wird, ergibt keinen wesentlichen Unterschied, wenn auch die an den Einzelnen gerichtete Verkündigung des Worts seinen Willen kräftiger bewegen mag als diejenige Form des Worts, die sich an viele gleichzeitig wendet und darum leicht mit dem Schein beladen ist, sie spreche niemand ernsthaft an. Die Absolution hat dazu zu geschehen, damit Glaube entstehe. Als Darbietung der göttlichen Gnade ist sie unbedingt und gerade darum hat sie ihr Ziel in der Busse und im Glauben des Hörers und kann ohne sie von ihm nicht empfangen und bewahrt werden.

Die beiden Mittel, mit denen die Kirche ihre Arbeit tut, Wort und Sakrament, dienen demselben Ziel, den Christus .

zu bezeugen zur Begründung des auf ihn gerichteten Glaubens, und können daher nicht gegen einander gekehrt werden. Nach der einen Seite hin hat das Wort das Übergewicht, weil die Sakramente einer Deutung bedürfen. Würden sie stumm vollzogen, so zerfielen sie. Die Taufe ist ohne das Busswort, das in der Berufung zum Christus sein positives Ziel hat, undenkbar, das Abendmahl ohne die Verkündigung des Tods des Christus kein Abendmahl. Was für ihren Vollzug gilt, bestimmt auch ihre Verwendung zur Regelung unsres Verhaltens; das Bild der Handlung für sich allein leistet uns diesen Dienst nicht, sondern nur zusammen mit dem Evangelium, das uns die inneren Voraussetzungen jener Handlungen enthüllt. Je reicher es zur Verkündigung und Aneignung gelangt, um so verständlicher wird auch der Inhalt der Sakramente und um so sicherer schaffen sie ihre Frucht.

Nach der andren Seite haben auch die Sakramente wieder einen Vorzug, der sich nicht auf das Wort übertragen lässt, weil sie uns vor die Handlungen Jesu stellen und darum unsre Beziehung zu ihm über die bloss intellektuelle Relation des Lehrens und Lernens hinausheben. Die Formel »sichtbares Wort« reicht nicht aus, um diesen Unterschied auszudrücken. Sie haben nicht nur einen lehrhaften Wert, so dass sie sich vom Wort etwa dadurch unterscheiden, dass sie dem Gedanken einen sinnlichen, gleichnisartigen Ausdruck gäben, sondern sie stellen fest, dass sich Jesus gebend an den Menschen wendet und ihn, nicht bloss seine Gedanken, zu sich ruft. Getauft wird nicht deshalb, weil Jesus die Verzeihung lehrt, sondern weil er verzeiht; das Abendmahl wird gefeiert nicht deshalb, weil es eine Versöhnungslehre gibt, sondern weil Jesus gestorben ist und uns mit Gott versöhnt hat. Darum zeigen uns die Sakramente, dass wir das Wort nicht richtig verstehen, wenn wir es nur zur Anregung unsres Denkens verwerten, uns selbst dagegen in der Entfernung von Christus halten. Indem wir zum Empfang der Sakramente selbst zu handeln haben, machen sie uns deutlich, dass das Wort uns zur Entscheidung beruft und uns dadurch in die Gemeinschaft mit Gott führt, dass es uns zum Wollen und Handeln bringt.²⁸²

Da die Sakramente nicht ein einzelnes, besonderes Ziel Jesu, sondern seine ganze Absicht in Einheitlichkeit und

Vollständigkeit in sich haben, besteht ihre Wirkung nicht in vereinzeltten frommen Zuständen, sondern im Christenstand in seiner Einheit und Vollständigkeit. Sie erwecken den Glauben, aber nicht weniger die Busse und die Liebe; sie beruhigen und trösten, aber verpflichten ebenso ernst. Sie geben dem Einzelnen das klare, geschlossene Verhältniß zu Gott und durch sie konstituiert sich gleichzeitig die Gemeinde. Nicht im Moment des Empfangs erschöpft sich ihre Wirkung, sondern diese besteht im bleibenden und vollständigen Christenstand.

Der von uns zu übende Gottesdienst bekommt dadurch, dass uns Jesus keine andren Handlungen vorgeschrieben hat als die beiden Sakramente, sein wesentliches Merkmal und seine durchgreifende Regel. Dadurch bekommt das Sakrament im Kultus die erste und das Opfer die zweite Stelle. Im Sakrament ist der Christus der Handelnde, der Mensch der Empfangende, während im Opfer wir die Gebenden sind. Damit, dass uns Jesus keine kultischen Regeln, sondern einzig die Sakramente gab, stellt er fest, dass unser Geben auf dem göttlichen Geben beruht. Gottes nährende Gabe erzeugt unsre Kraft, seine uns mit ihm versöhnende Liebe unsre Liebe. Dadurch wird aber der Kultus nicht bloss auf den Empfang des Sakraments reduziert und das Opfer nicht eingestellt. Vielmehr erhält das Sakrament, sowie es verstanden ist, den Opferbegriff in der Kirche lebendig, da Gottes Gabe unsre Hingabe an Gott begründet. Wird das Sakrament vom Opfer getrennt, so erhalten wir den Widerspruch einer Gabe, die nichts gibt, oder, wenn doch eine Wirkung festgehalten werden soll, einer auf das Unbewusste und Ungeistige beschränkten Wirkung Gottes. Das gibt die Taufe ohne den Christenstand, die Priesterweihe ohne den priesterlichen Willen, die Absolution der Gemeinde am Tisch Jesu ohne ihre Einigung und Heiligung.

Von der Notwendigkeit der Sakramente zum Heil ist nicht deshalb zu sprechen, weil ihre Elemente für Gott die unentbehrlichen Mittel wären, an die seine Wirkung gebunden wäre, sondern deshalb, weil uns in ihnen das volle Evangelium gewährt ist. Daher bedeutet die Geringschätzung der Sakramente Unglauben und Getrenntheit vom Christus. Wer verstanden hat, was nach Jesu Sinn die Umkehr ist, was unsre Schuld ausmacht und was das göttliche Vergeben ge-

währt, der spottet über die Taufe nicht und der, der weiss, was mit Jesu Tod geschehen ist und was er durch ihn empfängt, kann das Abendmahl nicht schelten. Verwicklungen, die den Gebrauch der Sakramente den Einzelnen erschweren, sind allerdings denkbar, fallen aber nicht unter den Begriff Verachtung des Sakraments, wenn auch jeder, der sich von der Sakramentsfeier trennt, zu erwägen hat, ob er nicht sekundären Anstössen ein übergrosses Gewicht beilege, die er im Blick auf den zentralen Inhalt der Handlung überwinden soll.

Die Schätzung, die der einen grossen Gnadengabe Gottes gebührt, die in die Handlungen Jesu eingeschlossen ist, kommt bei beiden Sakramenten in verschiedener Form zum Ausdruck, bei der Taufe durch ihre Einmaligkeit, die das ganze Leben unter die Taufgnade stellt, beim Abendmahl durch die Wiederholung, so dass unser Bedürfnis nach der uns speisenden Gabe des Christus und ebenso ihre Unerschöpflichkeit immer wieder zur Bezeugung gelangt.

B.

Die Gnadengabe.

112.

Die Rechtfertigung.

Der Wille Gottes, der sich im Wort und Werk Jesu an uns wendet, ist gerecht; denn er ist mit dem Guten ganz geeint, vom Bösen ganz geschieden, hebt die Sünde auf und wirkt, was recht ist. Die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit erweist sich aber an uns als Gnade, da uns Gott durch den Christus verzeiht und zu sich beruft. Wir empfangen somit vom Christus unsre Rechtfertigung, deren Merkmale sind, dass sie in Gott, nicht in uns, begründet ist, dass sie die Gabe des Christus für uns ist, dass das Verhalten, durch das wir sie empfangen, der Glaube ist.

Unsre Rechtfertigung ist Gottes Werk. Das stellt Jesus dadurch fest, dass er die klare Entwicklung des sittlichen Urteils zu ihrer Voraussetzung macht. Es wird uns keine Entschuldigung des Bösen zugelassen, sondern die entschlossene Wahrhaftigkeit, die unsre Verschuldung anerkennt,

von uns verlangt und in uns bewirkt. Unsre Rechtfertigung beruht somit nicht auf unsrer eigenen Gerechtigkeit, sondern ist in Gottes Gerechtigkeit begründet, nicht in unsrem guten Willen, sondern in Gottes gutem Willen, der sein Verhältnis zu uns nach seiner Gnade bestimmt. Hier wird die schöpferische Gerechtigkeit Gottes wirksam, die nicht in der Vergeltung unsrer Güte oder Bosheit besteht, sondern Gottes Verhältnis zu uns nach seinem reinen und guten Willen ordnet. Er gibt uns unser Recht vor ihm so, dass es ihn in seiner Herrlichkeit offenbart, nicht uns in unsrer Grösse, ihn in der Vollkommenheit seiner Güte, nicht uns im Wert unsrer Leistung. Denn von uns nimmt Gott weg, was wir sind, da er unsre Sünden verzeiht und unsre Fleischlichkeit und Sündhaftigkeit beseitigt, und verklärt sich an uns als den, der die Gerechtigkeit für uns will und in uns schafft.

Dies geschieht dadurch, dass uns unsre Rechtfertigung als die Gabe des Christus zuteil wird. Gott verleiht uns unser Recht vor ihm dadurch, dass er uns den Christus gibt. Damit ist offenbar, dass wir seine Gnade nicht als Willkür fassen und von den sittlichen Normen nicht trennen dürfen. Denn Christus heiligt das göttliche Gesetz sterbend und lebend, leidend und wirkend, mit seinem Blut und mit seinem Geist. Darum ist Christus der Empfänger des reinen und gerechten göttlichen Wohlgefallens und von ihm aus erfasst es auch uns, weil Christus für uns stirbt und für uns lebt und uns in seine Gemeinschaft aufnimmt. Dadurch verschafft er uns die Rechtfertigung. Aus seinem Werk ist nicht eine einzelne Handlung auszusondern als das Mittel, durch das er unsre Rechtfertigung bewirkte, etwa allein sein Tod oder allein die Sendung des Geists oder allein seine letzte Offenbarung, durch die er uns vollenden wird. Alles ist hier unteilbar zu einem Ganzen vereint und dadurch, dass er alle diese Akte vollzieht, eint er uns so mit sich, dass wir Gottes Wohlgefallen haben.

Da das reformatorische Dogma in der Kreuzeslehre unter dem Einfluss der älteren Kirche geblieben ist, sind seine Formeln auch in der Rechtfertigungslehre lückenhaft. Sie sagen: um Jesu willen werde der Mensch gerechtfertigt, wegen des Verdienstes Jesu, wegen der durch seinen Tod bewirkten Versöhnung. Damit war der Anteil des Christus an unsrer Rechtfertigung nicht vollständig ausgedrückt. Der

Satz ist richtig, dass Christus durch sein Werk den Grund hergestellt habe, aus dem Gottes Verfahren mit uns entsteht; unvollständig ist er aber deshalb, weil er Christus nur als die Voraussetzung und den Beweggrund darstellt, der Gottes Verhalten gegen uns bestimme. Er ist mehr als das, nämlich der Geber der göttlichen Gnade, durch den wir die Rechtfertigung empfangen. Sie kommt durch ihn zustande, nicht nur deshalb, weil er die Bedingung für sie herstellt, sondern weil er sie uns gewährt, nicht nur so, dass er ihre Möglichkeit, sondern so, dass er ihre Wirklichkeit schafft, nicht nur durch seine Gemeinschaft mit dem Vater, sondern auch durch seine Gemeinschaft mit uns, die aus uns sein Werk macht und uns seine Gabe verleiht.

Die Lücke in der reformatorischen Darstellung der Rechtfertigung war schädlich, weil die Rechtfertigung, nachdem sie vom Werk des Christus getrennt war, in das Geheimnis des verborgenen göttlichen Rats hinübertritt. Damit wird sie aber vom Glauben getrennt und nur zum Gegenstand unsrer Vermutungen und Wünsche gemacht.²⁸³ Die neutestamentliche Verkündigung der Rechtfertigung gewährt uns aber nicht nur eine Hoffnung, dass uns Gott rechtfertige, sondern die Gewissheit, dass er sich so zu uns stelle, wie er es gegen Gerechte tut. Zur Gewissheit braucht es eine Tatsache, an der wir den göttlichen Willen sehen, einen geschichtlichen Vorgang, nicht einen übergeschichtlichen, ein Erlebnis, nicht eine Konjektur, und diese Tatsache, die uns zum Erlebnis wird, besteht darin, dass der Christus gekommen ist als der Wirker des göttlichen Rechts mit dem Erfolg, dass der Vollzug des Rechts unsre Begnadigung und Berufung in Gottes Liebe ist.

Es ist somit an der reformatorischen Formel, unsre Rechtfertigung geschehe vor dem Richterstuhl Gottes, ein richtiger und ein dunkler Gedanke zu unterscheiden. Mit Recht wird unsre Rechtfertigung als das Urteil Gottes beschrieben, so dass wir sie dadurch empfangen, dass Gott uns unser Recht verleiht. Mit Unrecht wird sie nur als ein Gedanke Gottes dargestellt, der nicht offenbar werde, keine Tat hervorbringe und sich nicht in der Geschichte zeige. Dies tat der uns rechtfertigende göttliche Wille dadurch, dass uns Christus gegeben ist und dies so, dass unsre Begegnung mit ihm die Gestalt und den Verlauf unsres Lebens bestimmt.

Unser Verhalten, durch das wir die Rechtfertigung besitzen, ist der Glaube an Jesus. Die Rechtfertigungslehre würde zerfallen, wenn wir nicht erführen, worin unser Verhalten bestehe, durch das wir Gott für uns haben. Weil wir im Christus gerechtfertigt sind und Gottes Gerechtigkeit, nicht die unsre, unsren Anteil an Gott bestimmt, deshalb ist der Glaube an Jesus, der unsren Anschluss an ihn herstellt, derjenige Vorgang, der uns zu Gerechtfertigten macht und unsre Gerechtigkeit ist. Schon der Glaube und nur der Glaube gibt uns unser Recht vor Gott. Die Formel »allein durch Glauben« drückt richtig aus, wie es sich mit unsrer Gerechtigkeit verhält. So ist es deshalb, weil uns im Christus die vollständige Gnade beruft, die uns als reine Güte ihre Gabe entgegenbringt. Sie ist unser Besitz, sowie wir uns zum Christus wenden. Damit wird er für uns wirksam mit seinem ganzen Amt, mit dem vollen Ertrag seines Tods und seines Lebens, mit seinem Blut und seinem Geist und seiner Herrlichkeit, die uns endgültig vollenden wird. Weil seine Gemeinschaft mit uns gestiftet ist, sowie Glaube da ist, deshalb ist schon der Glaube und er nicht erst wegen andrer aus ihm entstehender Vorgänge, sondern er für sich unsre Gerechtigkeit.

Und nur der Glaube ist sie, weil wir unsre Schuld nicht durch eine eigene Leistung tilgen und unsre Sündhaftigkeit nicht durch uns selbst aufheben können. Für den Schuldigen kann Gerechtigkeit nur so entstehen, dass sie ihm von Gott her zukommt, also durch den Glauben, durch den wir uns von uns abwenden und über uns emporsehen und einen andern Wirker wirksam machen als uns selbst, den, an den wir glauben.

Das wird dadurch in keiner Weise fraglich, dass auch die Liebe und das Werk die absolute Notwendigkeit besitzen und Gottes Wohlgefallen und Verheissung für sich haben. Sowie dies zweifelhaft würde, dürften wir nicht mehr von unsrer Rechtfertigung reden. Denn indem wir die Gerechtigkeit als Gottes Merkmal und Gabe bezeichnen, sprechen wir aus, dass wir unsren bösen Willen als verwerflich und den guten Willen als notwendig erkennen. Gottes Gerechtigkeit lässt sich nicht glauben, ohne dass alle Bosheit als Gott widersprechend, alle Güte als Gott wohlgefällig erkannt wird. Eben dazu, damit wir von unsrer Sünde befreit und durch

Gottes Güte regiert seien, bedürfen wir die Rechtfertigung und dazu empfangen wir sie. Damit verlegt sich aber unsre Gerechtigkeit nicht in unsre Liebe oder unser Werk, sondern besteht im Glauben und nur in ihm, weil sie nicht das Resultat unsrer Arbeit und Besserung, sondern von Gottes Gnade uns, den Schuldigen, verliehen ist.

Durch unsre Rechtfertigung empfangen wir also die Vergebung der Sünden; denn sie hebt die Folgen unsrer Sünde auf. Indem der Schuldige gerecht gesprochen wird, wird ihm verziehen. Die Formel Vergebung ist für die Beschreibung der Rechtfertigung unentbehrlich, weil sie ihre negative Seite deutlich bezeichnet und feststellt, dass hier nicht der Gerechte gerecht gesprochen wird, sondern der Gefallene. Um die Vergebung der Sünden so zu verkündigen, dass das Wort Jesu unverkürzt bleibt und die von ihm uns gewährte Rechtfertigung vollständig bezeugt und angeeignet wird, ist nur das Eine zu beachten, dass wir den bösen Willen nur durch den guten lassen, von der Sünde nur durch die Gerechtigkeit erlöst werden und aus der Geschiedenheit von Gott nur durch die Verbundenheit mit ihm hinausgeführt sind. Im Vergeben Gottes offenbart sich die ganze Gnade, darum nicht nur der negative Wille, der uns vor unsrer Sünde schützt, sondern als untrennbar mit ihm geeinigt auch der positive Wille, der uns heiligt.

Dazu, dass wir nicht eine kümmerliche Vorstellung von der göttlichen Vergebung haben, sondern uns ihre Vollständigkeit verdeutlichen, somit begreifen, dass uns die Anbietung der Vergebung die ganze Erlösung und Hilfe verschafft, ist uns der Rechtfertigungsbegriff gegeben, der uns sagt, dass wir Gott nicht nur nicht wider uns, sondern für uns haben, dass er uns nicht nur abnimmt, was uns verdirbt, sondern uns gibt, was wir zu seinem Dienst bedürfen. Weil die uns gewährte Vergebung unsre Rechtfertigung ist, darum wird uns durch sie statt der Verlassenheit von Gott die Berufung zu Gott erteilt. Wird dagegen in der Verkündigung der Sündenvergebung der Rechtfertigungsbegriff nicht erreicht, so erhält der Christenstand die Neigung, sich in eine Meditation der Sündhaftigkeit zu verwandeln, die bloss in ein tröstliches Gefühl ausgeht, da uns nun die Sünde nicht mehr schade, weil sie verziehen sei. So wird das Evangelium sentimentalisiert. Darum hat die Erkenntnis Wichtigkeit,

dass das göttliche Vergeben Gerechtigkeit erteilt und uns alles gewährt, was uns Gottes Liebe gibt.

Unsre Rechtfertigung ist weiter unsre Versöhnung mit Gott, da Gott durch sie den von uns herbeigeführten Bruch der Liebe beseitigt hat. Während in der Rechtfertigung die Gnade in ihrer Einheit mit dem Recht beschrieben ist und unsrer Ungerechtigkeit und Rechtlosigkeit entgegentritt, schafft die Versöhnung das Ende unsrer Lieblosigkeit, die Aufhebung unsrer Entzweiung und Feindschaft gegen Gott. Statt dass Gott unser Widersacher ist und wir die seinen, versetzt uns Gott in die Gemeinschaft mit ihm dadurch, dass uns der Christus zum Glauben bringt und mit sich vereint. Indem die Rechtfertigung unsre Versöhnung wird, bleibt uns deutlich, dass Gottes Gerechtigkeit seine freie, schöpferische Liebe in sich hat. Wiederum wird dadurch, dass uns nicht allein die Versöhnung, sondern diese als Rechtfertigung angeboten ist, festgestellt, dass Gottes Liebe die von ihm geheiligten Normen immer bewahrt und verwirklicht und daher von aller willkürlichen Gunst geschieden bleibt, weshalb es keinen Anteil an Gottes Liebe für uns geben kann, der nicht in seiner Gerechtigkeit begründet wäre.

113.

Die Bedenken gegen die christliche Rechtfertigung.

Die Warnungen vor der Zustimmung zur christlichen Rechtfertigungslehre greifen alle ihre Sätze an, ihre Aussage über Gott, über den Christus, über den Glauben, über das Werk.

Indem wir Gott das Urteil zuschreiben, das uns gerecht spricht, obwohl wir Sünder sind, sollen wir den Gottesgedanken verfälschen, da wir so Schein und Unwahrhaftigkeit in ihn hineintragen; denn damit, dass das Recht vor Gott dem erteilt wird, der es durch sich selbst nicht hat, sondern durch sein eigenes Verhalten im Unrecht ist, höre das göttliche Urteil auf, wahr zu sein; es bringe nur eine Illusion hervor, ein Verhalten, das wir nicht auf Gott übertragen dürfen. Dieser Einwand hat aber nur unter der Voraussetzung beweisende Kraft, dass sich Gott gegen uns nur als Denker verhält, der sich damit begnügt, uns zu beobachten und in seinem Urteil festzustellen, was unser Verhalten verdiene. Dann gibt es allerdings keine Rechtfertigung

für uns. Wäre Gott damit richtig beschrieben, so gingen wir an unsrer Sünde zu Grund. Allein dieser Gottesgedanke ist verdorben, weil er Gott bloss die logische Funktion zuschreibt und ihn damit zur Hilfe ohnmächtig macht. In der Rechtfertigung werden nicht physische Prozesse gemessen, sondern Willensvorgänge beurteilt; ihnen gegenüber haben wir nie nur eine logische Aufgabe, sondern der Willensakt des andern bringt unsren Willen in Bewegung, sei es abwehrend, sei es zustimmend, sei es zur Hilfe, sei es zur Gegnerschaft. Schon der Mensch, der sich gegenüber dem Willen des andern nur als Logiker geberdet, denaturiert sich und bleibt gegenüber der Zerstörung hart, die der sündige Wille sich bereitet, und wird lieblos, weil er ihm die Hilfe versagt. Wenn wir vollends ein solches Verhalten Gott zuschreiben, beschmutzen wir unser Gottesbild mit unsrer eigenen Verwerflichkeit. Gott aber zeigt uns in Jesus seine Gottheit und Gerechtigkeit anders, nämlich so, dass er dem Schuldigen hilft, und sein Urteil hat die schöpferische Macht in sich. Sein Gedanke, mit dem er uns Gerechtigkeit zu-rechnet, bestimmt sein Verhalten gegen uns und folgerichtig unser ganzes Wesen und Geschick. Wir sind das, was Gott von uns urteilt, weil Gottes Urteil eins mit seinem Willen bleibt. Sehen wir darin unsre Gerechtigkeit, dass Gottes Urteil nicht wider, sondern für uns ist, so behandeln wir Gott wirklich als Gott, als den, dessen Urteil das Gesetz ist, nach dem unser Leben verläuft. Es kommt echter Glaube im Rechtfertigungssatz zum Ausdruck, eine Affirmation Gottes ohne Bruch.

Selbstverständlich steht auch in unsrer Rechtfertigung das Geheimnis vor uns, das sich immer zeigt, wenn wir das göttliche Wirken auf unsern Lebenslauf beziehen. Das Urteil, das uns rechtfertigt, enthält die Totalität der Gnade, die vollständige Entfernung der Sünde, die vollständige Normalität unsrer Beziehung zu Gott. Es gilt uns in unsrem zeitlichen Leben mit seinen Schwankungen, Unfertigkeiten und Widersprüchen. Das macht die Gewissheit der Rechtfertigung zum Glauben, der über unsren Lebensstand hinausgreift und nicht auf unsre Erfahrung reduzierbar ist. Wir haben unsre Gerechtigkeit mitten in der konstanten Erfahrung unsrer Sündhaftigkeit. Allein das Rätsel, das sich damit vor uns stellt, entspringt nicht nur am Rechtfertigungsbegriff,

sondern tritt in allen Formen und Stufen unsrer Beziehung zu Gott hervor. Es ist das Geheimnis der Religion überhaupt, nicht speziell das Geheimnis der Rechtfertigung.

Da uns die Rechtfertigung durch den Christus erteilt wird und der rechtfertigende Glaube auf ihn bezogen ist, so beseitigt der, der den Christus ablehnt, auch die Rechtfertigung. Wenn Jesus als religiöses Genie oder als Aufklärer oder als mit Eschatologie beschäftigter Mystiker beschrieben wird, so ist er nicht mehr unsre Gerechtigkeit. Dies ist er in Kraft seines Amtes durch seine Sendung im Dienst der Gnade. Jesus muss die Offenbarung Gottes sein, wenn er die Gerechtigkeit Gottes an uns durch unsre Rechtfertigung offenbaren soll. Mit dem Geber fällt die Gabe. Wir haben aber hier nicht mehr die christologische Frage an sich zu erwägen. Dagegen haben wir jetzt darüber eine Entscheidung zu finden, ob uns mit der Rechtfertigung, die uns Jesus gewährt, wirklich eine Gabe verliehen sei, die über das hinausgeht, was wir ohne ihn haben. Der Gegner sagt: was die Christenheit an der Rechtfertigung habe, das lasse sich auf das reduzieren, was auch ohne Christus aus den stets wirkenden psychologischen Faktoren entstehe. Damit ist zwar anerkannt, dass sich das Wort Jesu an die uns gegebene Gestalt unsres Lebens anschliesse, zugleich aber bestritten, dass es uns über sie emporhebe.

Die Einrede stützt sich darauf, dass die Gewissheit der göttlichen Güte in jedem Gottesbewusstsein enthalten sei; wir wüssten also, dass Gott uns vergebe, und darüber gehe die von Jesus uns verschaffte Rechtfertigung nicht hinaus.

Soll uns damit die Zuversicht zugemutet werden, die reale Sündhaftigkeit, die unser Wesen und Wirken verderbt, weiche vor Gedanken? Sollen unsre Postulate die Wirklichkeit wandeln, die Dekrete des Logikers die Geschichte regieren? Angesichts der realen Not, in die uns der ethische Defekt versetzt, den Menschen auf Postulate zu verweisen, ist Barbarei.

Wenn ein Syllogismus die Macht hat, Überzeugung zu begründen und Glauben zu schaffen, so beruht dies auf der Wahrheit seiner Prämissen. Auf welchen Tatsachen beruht unser Glaube, dass Gott auch gegen uns, die Schuldigen, gütig sei? Es gibt freilich im menschlichen Leben von Anfang an Tatsachen, durch die wir ein göttliches Vergeben

erleben, ehe der auf Christus gerichtete Glaube gewonnen ist. Die Willigkeit Gottes zu vergeben kündigt sich sogar noch im Schuldbewusstsein an, ehe es zur Gewissheit endgültiger Verlorenheit wird, da unser Wille uns in seiner Verwerflichkeit deshalb gezeigt wird, damit wir uns von ihm trennen. Wir erleben somit auch noch im bösen Gewissen einen Ruf Gottes, durch den er uns von unsrer Sünde weg zu sich zieht. Ebenso bringt uns das gute Gewissen immer eine Bezeugung des göttlichen Vergebens, da uns unser Wille als gut bestätigt wird, trotzdem wir gleichzeitig sündhaft sind. Und in allem Glück und jeder Erhaltung und Förderung unsres Lebens offenbart sich Gottes Vergeben. Das hat Jesus lebhaft gesagt und der Zusammenhang seines Werks mit dem schöpferischen Wirken Gottes, das den gesamten natürlichen Bestand unsres Lebens begründet, macht es notwendig, dass sich das, was uns Jesus anbietet, an unsrem natürlichen Zustand bewährt.

Allein keine dieser Erfahrungen ist mit dem vergleichbar, was uns in der Begegnung mit dem Christus zu teil wird, weil hier immer die Schuldfrage offen bleibt. Solange uns über unsre Sünde hinweg Gottes Güte zuteil wird, ergibt das ein wesentlich anderes Verhältnis zu ihm, als wenn die Schuldfrage ausdrücklich gestellt und durch die göttliche Gnade beantwortet wird. Dies geschieht im Bereich unsrer Geschichte sonst nirgends als durch den Christus, der mit seinem Wort und Kreuz unsre Sünde enthüllt und uns eben jetzt die göttliche Gnade gibt. Wir können unsern sonstigen Anteil an Gottes Güte Geduld nennen oder Langmut oder Bereitwilligkeit, unsre Fehler zu übersehen. Damit ist uns immer noch ein göttlicher Akt unentbehrlich, der das, was bisher unentschieden blieb, zur Entscheidung bringt und uns rechtfertigt. Das ist ein Gut, das niemand als Jesus gewährt.²⁸⁴

Hat aber nicht schon das Alte Testament Sündenvergebung? Wie unterscheidet sich unsre Rechtfertigung von dem, was z. B. in Ps. 103 als Gottes Gnade beschrieben ist? Auch hier macht es der Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen Bezeugung Gottes und dem Christus notwendig, dass die göttliche Gnade auch im Alten Testament bezeugt sei; sonst wäre die Sendung des Christus kein Glied der in Israel begonnenen Geschichte. Es muss derselbe Wille

Gottes im Alten Testament deutlich sein wie im Christus; das war die unentbehrliche Voraussetzung der Tat Jesu sowohl für ihn selbst als für die Gemeinde, an der er seine Arbeit tat. Uns aber verschafft dies keinen Ersatz für die Rechtfertigung, die er uns brachte, weil es uns unmöglich ist, uns in die alttestamentliche Gemeinde zurückzubilden und uns Gottes Gnade durch jene Bezeugungen Gottes zu vermitteln, die einst Israel besass. Wir können nicht in der Beschneidung das Zeichen unsrer Erlösung sehen und nicht mit dem Opfer zum Altar in Jerusalem gehen und dort uns die Vergebung holen. Unsre Rechtfertigung wird uns durch die uns gegebene Geschichte vermittelt und diese hängt von der Sendung des Christus und von unsrer Versetzung in die christliche Gemeinde ab.

Es kann sich auch nie ernsthaft das Bedenken ergeben, das, was uns rechtfertigt, habe geringeren Wert und schwächere Kraft als das, was dem alttestamentlichen Frommen zur Gerechtigkeit vor Gott ward. Denn da unsre Rechtfertigung durch den Christus geschieht, hat sie die Überlegenheit des Christus über alle ihm vorangehenden Bezeugungen Gottes in sich. Der ist unsre Gerechtigkeit, der sich selbst als Opfer Gott dargab zur Versöhnung der Welt und der uns den Geist Gottes verschafft. Diese Rechtfertigung steht über allem, was die vorchristliche Gemeinde ihren Gliedern zu geben vermocht hat.

Dagegen, dass der Glaube unsre Gerechtigkeit sein soll und das Verhalten bilde, durch das wir die Rechtfertigung besitzen, wird eingewandt: damit sei willkürlich ein einzelner Vorgang aus allen unsren Funktionen herausgegriffen und zum zentralen Akt gemacht, der unsren Wert bestimmen soll. Der Glaube sei aber dazu nicht tauglich, vielmehr ein minderwertiger Vorgang, und selbst wenn ihm unter gewissen Bedingungen Normalität zukommen möge, so könne er doch nie als die höchste menschliche Leistung gepriesen werden, der die Wertung gebühre, unsre Gerechtigkeit vor Gott zu sein.

Dieser Gedankengang leidet an jenem Gebrechen, das in den Angriffen auf den Glauben beständig sichtbar ist; wer ihn nicht hat, denkt sich ihn falsch, weil er in den Glauben unwillkürlich die Urteile hineinlegt, die dem Unglauben angehören. Diese Betrachtung leitet die rechtfertigende Wirkung des Glaubens aus ihm selbst ab, als wäre er etwa

die Kardinaltugend und darum unsre Gerechtigkeit oder in unsren Augen ein sonderliches Verdienst, mit dem wir Gott zu unsren Gunsten umstimmen wollten. Kein an Christus Glaubender denkt so. Das wäre ja Glaube an die eigene Gläubigkeit, Zuversicht zur Erhabenheit und Macht unsrer Religiosität. So würde aus dem Glauben wieder eine eigene Gerechtigkeit, die noch hässlicher wäre als die, die aus unsren Werken entstehen soll. Wenn unsre Leistung unsre Sünde kompensieren und uns Gottes Gnade verschaffen soll, dann kann nichts anderes in Betracht kommen als das gute Werk.

Aber der Glaube bekommt seine Kraft nicht durch uns, sondern durch den, an den wir glauben, dessen Gabe und Hilfe wir durch unsren Glauben anrufen. Das ist in allen Verhältnissen so, in denen sich zwei durch Glauben aneinander binden. Immer ist der Glaube soweit leistungsfähig, als der zur Leistung fähig ist, auf den er sich verlässt. Das Werturteil über den Glauben drückt aus, was Christus wert ist. So viel gewährt uns der Glaube, als ihm Christus gibt. Dass der Glaube seines Erfolgs sicher ist, ist darin begründet, dass Jesus für die, die sich mit Glauben an ihn wenden, sein Christusamt wirksam macht. Die Vollkommenheit seiner Gnade, in der er ein vollkommenes Verzeihen und Geben an uns übt, bewirkt, dass seine Gemeinschaft mit uns keine andere Bedingung als unsren Glauben hat. Nun wird sein Wort an uns wahr und seine Gnade für uns wirksam. Der Erfolg des Glaubens, dass er uns gerecht macht, entsteht also nicht aus dem, was wir im Glauben leisten. Denn die Aufhebung unsrer Schuld ist lediglich die Tat des Christus, die Gewährung des Geistes lediglich sein Werk und unsre Einsetzung in die Kindschaft Gottes seine Gabe. Sie wird deshalb durch den Glauben unser Besitz, weil die Gnade ihre Vollkommenheit darin hat, dass sie sich allen gibt, die sie erkennen und begehren. Sein Erfolg lässt sich dem Glauben also nur dann bestreiten, wenn ihm sein Grund und Inhalt genommen, d. h. der Christus abgewiesen wird.

Damit ist gegeben, dass der Verdienstgedanke nicht auf den Glauben angewendet werden darf, so dass die Notwendigkeit, die den Glauben und die Gnade aneinanderfügt, durch die vergeltende Gerechtigkeit hergestellt wäre. Weil der Glaube nicht unser eigenes Werk, sondern unsre Ergriffen-

heit durch Gottes Werk ist, nicht aus unsrer Selbstbearbeitung stammt, sondern uns gegeben wird, so heftet sich an ihn kein Anspruch, den wir als unser Recht vor Gott durchsetzen könnten. Der Unwert unsres Wollens und Handelns wird nicht durch unsren Glauben aufgehoben, sondern lediglich durch Gottes Verzeihen und die Vorgänge, die unsre Geschiedenheit von Gott bewirken, sind im Glaubenden ebenso vorhanden und ebenso wirksam wie im Ungläubigen. Dass ihr Resultat durch ein andres Verhältnis zu Gott beseitigt ist, entsteht aus dem Verhalten des Christus gegen uns, aus der in ihm uns gegebenen göttlichen Gnade.

Die Relation zwischen der Gerechtigkeit und dem Glauben wird aber dadurch nicht zu einer Satzung der göttlichen Willkür, sondern hat sowohl nach der physischen als nach der ethischen Seite eine erkennbare Notwendigkeit. Da Christus uns zu Gott beruft, so muss seine Wirkung in unser Bewusstsein treten, nun aber nicht bloss so, dass wir von ihm hören oder uns sein Wort verdeutlichen, weil wir so immer noch jene Scheidung bewirken können, durch die wir etwas Gewusstes für uns fremd, nichtig und wertlos machen, sondern so, dass sein Name, Wort und Wille zu unsrem Besitztum und zur Macht in uns wird, d. h. so, dass wir ihm glauben. Damit ist seine Wirkung in die persönliche Sphäre unsres Lebens eingetreten und damit die Bedingung in uns geschaffen, von der der Fortgang und die Vollendung seines Werks in uns abhängig ist.

Die ethische Notwendigkeit dieses Zusammenhangs entsteht daraus, dass die göttliche Gnade den, an den sie herantritt, zum Dank, zur Schätzung ihrer Gabe, zur Anerkennung ihres unverletzlichen Werts verpflichtet. Dies gilt von jeder Liebe, und mit vollendeter Festigkeit von der göttlichen. Ihre Abweisung erzeugt Schuld. Die Gnade wird aber nur dann von uns nicht verachtet, wenn wir ihr trauen. Da sich als unsre erste Pflicht aus Gottes Liebe für uns ergibt, dass wir sie nicht bezweifeln und missachten, sondern glauben, so ist der Glaube die Weise, wie wir Gott ehren und ihm gehorchen. Es begleitet ihn darum ein gutes Gewissen; er ist sich nicht nur seiner Wahrheit, sondern auch seiner sittlichen Richtigkeit und Pflichtmässigkeit bewusst.

Würde sich die Gnade Gottes auch dem zu eigen geben, der ihr nicht glaubt, so hätte sie sich von jeder sittlichen

Norm gelöst und den Zusammenhang mit der Gerechtigkeit verloren. Sie kann aber nur dann zur Offenbarung Gottes werden, wenn mit der Gnade zugleich die Gerechtigkeit zur Vollführung kommt und die Geschiedenheit Gottes von allem Bösen sichtbar wird. Die Verbindung beider Ziele, einerseits, dass Gottes freie, anhebende, schöpferstarke Gnade offenbar wird, andererseits, dass ihre unzerbrechliche Eintracht mit Gottes Gesetz sichtbar wird, ist dadurch erreicht, dass sie sich dem Unglauben versagt, weil er nicht glaubt, sich dem Glaubenden gibt, weil er glaubt. In der Zurechnung des Unglaubens als Schuld, des Glaubens als Gerechtigkeit waltet die göttliche Gerechtigkeit, da Gott damit unsrem Verhalten die kausale Macht gewährt, nach der er sein eigenes Geben und Nehmen bestimmt. Darin aber, dass schon und einzig der Glaube mit allem begabt wird, was uns Gott bereitet, offenbart sich die schöpferische Freiheit der Gnade, die nicht uns, sondern Gott zum Urheber und Vollender unsrer Gemeinschaft mit ihm macht.

Im Namen der Moral wird zunächst deshalb gegen die Rechtfertigung protestiert, weil sie das Schuldbewusstsein voraussetzt. Dass sich in der Rechtfertigung der Mensch als schuldig vor Gott stellt und so die Zusage seiner Gnade bekommt, sei ein zweckwidriges Verfahren; dadurch werde das Bedürfnis, dem die Rechtfertigung abhelfen wolle, zuerst künstlich geschaffen, da der normale Mensch von einer solchen Geschiedenheit von Gott nichts wisse, sondern ein beruhigtes Bewusstsein Gott gegenüber habe. Die Rechtfertigungslehre störe dieses absichtlich und stosse den Menschen in einen irreligiösen Zustand hinab, in dem er sich mit dem Gedanken quäle, er habe Gott gegen sich, und heile dann diese von ihr selbst geschaffene Not.²⁸⁵

Diese Einrede ist soweit im Recht, als sich mit der Rechtfertigungslehre Dressur und Methodismus verbindet, durch die eine absichtliche Aufstachelung und Steigerung des Schuldbewusstseins angestrebt wird. Künstliche Selbstbearbeitung ist aber von vornherein widersinnig bei einem Vorgang, dessen ganzer Wert darauf beruht, dass hier Gott an uns handelt. Wer keine Verschuldung bei sich wahrnimmt, bedarf die christliche Rechtfertigung nicht; sie wird für ihn erst dann ein Bedürfnis und erst dann verständlich, wenn er die Einsprache Gottes gegen sein Verhalten erlebt

hat. Wer von dieser nichts weiss, hat keinen Anlass, Jesus dafür zu danken, dass er ihm die Gerechtigkeit gebracht habe.

Allein die religiöse und sittliche Abnormität liegt in unser aller Erfahrung, keineswegs nur in unsrer vorchristlichen Zeit, sondern auch mit besonderer Deutlichkeit in unsrem Christentum. Ihr gegenüber ist nicht Bewusstlosigkeit, sondern die Erweckung des Schuldbewusstseins für uns ein Gut, weil sie uns in die Wahrheit bringt, und sie ist es vollends in der Weise, wie sie uns Jesus verschafft, weil er uns gleichzeitig mit unsrer Verschuldung Gottes Gnade zeigt. Indem er uns das Schuldbewusstsein vermittelt, bewirkt er nicht unsre Verwundung; hier ist die Enthüllung der Gefahr und Not zugleich ihre Beseitigung.

So entsteht ein normaler Friedensstand mit Gott. Das Verschmelzungsgefühl mit Gott, das die Kantianer an die Stelle der Rechtfertigungslehre setzten, war durch die Preisgabe des Willens und der Ethik erkaufte und stand deshalb im Kampf mit einem unausrottbaren Element unsres Bewusstseins. Die christliche Rechtfertigung gibt uns dagegen den Frieden mit Gott zusammen mit der vollen Wahrhaftigkeit, da hier der Einblick in unsre Not und die Wahrnehmung der göttlichen Hilfe gleichzeitig in uns entstehen und sich aneinander begründen.

Ein weiterer Vorwurf sagt, dass die christliche Rechtfertigung die Geltung der sittlichen Normen erschüttere. Dieses Bedenken wird nicht nur von den Gegnern des Christentums geteilt, sondern begleitet sie auch in der Kirche stets. Immer wieder äussert sich die Furcht, dass dann, wenn die Rechtfertigung dem Glauben zugeteilt werde, die sittliche Anspannung erlahme.²⁸⁶ Ist das sittliche Problem gelöst, wozu bedarf es noch der Arbeit und des Kampfs? Das erreichte Ziel entbindet von weiterer Pflicht und wir scheinen unvermeidlich dem Quietismus überantwortet zu sein. An dieser Stelle bewährt sich aber das Recht des Neuen Testaments auf die kanonische Geltung glänzend, weil es die Gefahr, die nach dieser Seite die Rechtfertigung begleitet, mit der vollsten Klarheit beleuchtet. Jesus, Jakobus, Johannes, Paulus, alle sprechen darüber sehr bestimmt. Sie stellen alle fest, dass der auf Jesus gerichtete Glaube vom Willen zu sündigen gänzlich getrennt ist und die entschlossene Einigung mit Gottes Willen bei sich hat.²⁸⁷

Warum ist es dennoch keine Verbesserung der Rechtfertigung, wenn sie an das Werk oder an die Liebe geheftet wird, obgleich sie ohne diese nicht vorhanden ist? Wir haben den guten Willen nicht, sondern müssen ihn bekommen und dies geschieht dadurch, dass Gott uns in seine Gnade aufnimmt durch den Glauben. Dieser stellt jenen Verband mit Christus her, durch den der, der der Sünde gestorben ist und für Gott lebt, für uns wirksam ist. Angesichts der göttlichen Gnade, die uns die Gerechtigkeit deshalb gibt, weil sie uns fehlt, ist der Glaube das erste und richtige Verhalten, durch das Gottes Gnade ihre Wirkung in uns hat, und darum ist er auch die Bedingung für jeden Anteil an Gottes erneuernder Macht. Darum wird aus jeder Rechtfertigungslehre, die uns am Glauben hindert, eine Anleitung zur Ungerechtigkeit.

Das Missverständnis, das an der Aussonderung des Glaubens entstehen kann, als dürften wir uns deshalb auf ihn beschränken, begründet den Verzicht auf die Rechtfertigungslehre nicht. Denn die andere Verirrung ist für uns nicht weniger gefährlich, dass wir es nicht zum Glauben bringen, sondern in der Selbstbetrachtung verharren, sei es in der Erwägung unsrer Sünden, sei es in der Bewunderung unsrer Werke. Die Beziehung der Rechtfertigung auf den Glauben gewährt die Gerechtigkeit auch dem Verzagten, den seine Schuld quält, da ihm auch in der schwersten Abnormität der Glaube möglich bleibt, weil er nicht in unsrer Würdigkeit, sondern in Gottes Gnade seinen Grund und Inhalt hat, und sie ermöglicht die Gerechtigkeit ebenso dem, der richtig zu handeln vermag, weil sie ihn von der Bewunderung seines Werks befreit und ihn gegen das Kraftgefühl schützt, das an diesem haftet, so dass er das Vermögen gewinnt, sich von seiner Arbeit wegzuwenden und sich nicht auf sein Werk, sondern ernsthaft auf Gott zu verlassen. Sowie wirklich der Glaube in uns begründet ist, ist auch die Gefahr vorbei, dass wir nichts als den Glauben in uns haben, weil wir, sowie unser Glaube auf Christus gerichtet ist, von ihm auch alle anderen Funktionen empfangen, die nun von ihm bestimmt und für ihn fruchtbar werden. Wo Glaube ist, da ist auch Liebe, Busse, Gehorsam, Gebet und Werk, während sich der, der Gott nichts als Glauben darbringen wollte, ungläubig macht,

Die reformatorischen Formeln haben allerdings diesen Zusammenhang nicht deutlich angedrückt, weil sie einseitig unter dem Eindruck der Gefahr stehen, die die Energie des Handelns begleitet, dass sie die Überhebung hervorbringen kann, durch die wir uns gegen Gott verschliessen.²⁸⁸ Daher war damals der Satz möglich, dass die guten Werke unsrem Heil schaden. So ernst die Wahrheit ist, die er vertritt, weil die Gefahr des Falls an dem, was wir als unser gutes Werk bezeichnen dürfen, beständig entsteht, so sieht er doch einseitig nur den einen Vorgang, der hier zu beachten ist, und ist darum ungeeignet, das Dogma zu sein, in dem die Kirche den Grund und die Regel ihrer Gemeinschaft hat.

Aber auch die andere Formel, gute Werke seien zum Heil notwendig, war noch schwächlich und gefährlich, weil sie den Schein erzeugt, der Gerechtfertigte müsse sich nachträglich noch darüber besinnen, ob wirklich die guten Werke für ihn »notwendig« seien. Wenn diese Überlegung nötig wird, ist der Glaube bereits zerstört. Denn die Frage, ob es überhaupt nötig sei, dass wir handeln, kann nicht zugelassen werden, ohne dass sich uns der verdorbene Wille naht, der sich des Glaubens wegen den Gehorsam und die Tat erspart. Für den guten Willen ist es eine Gewissheit, dass er handeln muss, und er sieht darin nicht eine Not oder einen Zwang, sondern das, was er will und gerade dann will, wenn er Gott um die Rechtfertigung bittet, und deshalb will, weil er sie besitzt. Wir haben nicht nachträglich zur Rechtfertigungslehre noch einschränkende Formeln hinzuzufügen, die einen inneren Widerspruch gegen sie mehr verdecken als lösen, sondern von Anfang an mit voller Klarheit zu sagen, dass Gott die Gerechtigkeit dem Glaubenden dazu gibt, damit er nach Gottes Willen handle.

114.

Die Erlösung.

Mit dem Satz, dass Gott uns rechtfertigte, nehmen wir das gnädige Urteil Gottes wahr, das uns zum Glauben ermächtigt. Damit ist aber die Gabe Jesu noch nicht vollständig beschrieben; wir bedürfen dazu auch solche Formeln, die Gottes Gnade an der Erneuerung unsres Zustands zeigen und aussprechen, wie das, was wir sind, durch das Werk

Jesu verändert ist. Denn wir erhalten damit, dass die Rechtfertigung unser Verhältnis zu Gott erneuert, auch ein neues Verhältnis zur Welt und zu uns selbst. Wie unser Zustand durch Jesus neu wird, sprechen wir mit dem Satz aus: er hat uns erlöst. Dadurch stellt sich die Wirkung Jesu der doppelten Wirkung des Bösen entgegen, das in unsrem Verhältnis zu Gott Geschiedenheit, in unsrem eigenen Zustand Zerrüttung erzeugt. Unsrem Zwist mit Gott macht die Rechtfertigung, der Zerstörung, mit der wir uns selbst verderben, die Erlösung ein Ende.

In Gott ist seine Gnade ein Ganzes; darum wird uns die Rechtfertigung nicht ohne die Erlösung, die Erlösung nicht ohne die Rechtfertigung gegeben. Wir dagegen müssen stückweise denken und machen unser Denken dann richtig, wenn uns die Rechtfertigung die Bedingung und Voraussetzung unsrer Erlösung bleibt, weil wir im Rechtsbruch, durch den wir uns Gott widersetzen, unsre grösste Not und darum in Gottes Vergeben, das uns mit ihm versöhnt, seine kostbarste Gabe erkennen.²⁸⁹

Der Satz, das Ziel des Christentums sei unsre Erlösung, ist darum nur mit einer Einschränkung wahr. Messen wir das, was wir Christentum nennen, am Christus, so macht es nicht unsren eigenen Zustand zu unsrem ersten Anliegen, sondern es befreit unsre Liebe von uns selbst und stellt über alle Wünsche, die aus unsrem eigenen Zustand entstehen, das Begehren, dass sich Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit offenbare. Das ist gewiss, dass Jesus auf das bedacht war, was Gottes ist.²⁹⁰ Es ist aber richtig, dass Gott deshalb, weil er die vollkommene Gnade ist, seine Gerechtigkeit dadurch an uns offenbart, dass er uns erlöst. Er macht seine Gottheit dadurch offenbar, dass sein Recht unser Unrecht beseitigt und seine Liebe uns zu ihm zieht und nach seinem Bild gestaltet. Darum wird uns der Glaube, dass wir gerechtfertigt sind, dadurch ermöglicht, dass wir auch erlöst werden. Um uns, die Verschuldeten, zu erlösen, dazu rechtfertigt uns Gott, und weil er uns rechtfertigt, macht er uns von dem frei, was uns verdirbt.

Da sich die zerstörenden Wirkungen des Bösen sowohl an unsrem Willen als an unsrer Natur zeigen, empfangen wir auch von Jesus sowohl die Befreiung vom Bösen als die vom Übel. Die Begründung des guten Willens und die Beseligung sind uns in ihm dargereicht.

Mit dem Anschluss an Jesus sind wir vom bösen Willen geschieden. Dass wir uns Jesu Wort immer als Mahnung und Warnung zu sagen haben, begründet dagegen keine Einrede; darin liegt vielmehr für diese Tatsache der Beweis. Denn das christliche Wort könnte auf die gebietende Form nur dann verzichten, wenn uns nicht ein eigener Wille zugemutet wäre, der sich mit Gottes Willen eint. Weil wir den uns gegebenen Willen selbst zu wollen haben, darum mahnt uns Jesus und mahnt die Kirche sich selbst unablässig mit Gottes Wort. Das christliche Gebot macht aber unsre Erlösung dadurch offenbar, dass es seinen Inhalt aus dem nimmt, was uns von Jesus gegeben ist. Weil wir der Sünde gegenüber tot sind, haben wir uns gegen sie zu verschliessen. Weil uns die Unfähigkeit zur Sünde gewährt ist, sollen wir nicht sündigen. Weil wir an die Gerechtigkeit gebunden sind, sollen wir sie tun; weil wir im Geist leben, sollen wir durch den Geist wandeln.²⁹¹ Die Formeln, die unsre Pflicht aussprechen, entstehen aus dem, was wir durch den Christus sind; unser Fall zerrisse nicht bloß das uns gegebene Gesetz, sondern zerstörte auch das uns gegebene Gut und die uns gewährte Kraft.

Unsre Befreiung von unsrem bösen Willen hat gleichmässig und einheitlich in unsrem Anteil am Christus und am Geist ihren Grund. Christus, der von allem Bösen geschieden und mit Gottes Willen ganz einträchtig ist, ist unser Herr. Indem wir in ihm sind, sind wir in dem, der das Böse beseitigt und nicht der Diener der Sünde, sondern der Gerechtigkeit ist. Ebenso ist der Geist der Erzeuger des guten Willens und der Stifter des Kampfs gegen den fleischlichen Willen. Die christliche Pflicht ist daher durch die Formel: durch den Geist wandeln! vollständig benannt, weil der Geist nicht neben dem Willen, etwa nur in unsrer Natur oder in unsrem Bewusstsein, sondern im Willen seine Wirkung schafft und ihn dem göttlichen Willen gehorsam macht. Der durch den Geist Bewegte handelt daher in Übereinstimmung mit dem Gesetz dem göttlichen Willen gemäss.

Schon der Glaube ist ein normales Wollen und darum das Ende des sündlichen Willens. Wir ordnen im Glauben unser Verhalten so, dass es dem Verhalten Gottes gegen uns entspricht, nehmen die uns gezeigte Wahrheit auf und erfassen die uns erwiesene Gnade. Der Glaube ist somit

als das von Gott gewollte Resultat seines Werks für uns die richtige Willensgestalt und dies wird dadurch sichtbar, dass er einen heilenden Einfluss auf unser ganzes Begehren hat. Er stillt die Sorge, sowohl die, die sich an unsre sittliche Ohnmacht heftet, als die, die am Zustand unsres Intellekts entsteht, als die, die das physische Übel fürchtet. Die Ratlosigkeit, in die uns das böse Gewissen versetzt, ist gehoben und die Gefahr der Verzweiflung beseitigt. Ebenso sind die verzehrenden Wirkungen des Zweifels von uns abgewehrt; wir ertragen die Begrenzungen unsres Blicks. Aber auch die Angst, die der Lauf der Natur uns bereitet, ist beseitigt; wir empfangen unser Geschick dankbar aus Gottes Händen.

Indem der Glaube das Übermass unsrer Begehungen zur Ruhe bringt, erweckt er uns gleichzeitig aus unsrer Schlaffheit und belebt alle unsre Funktionen. Jetzt können wir denken; denn wir haben Gewissheit Gottes und kennen den, der die Natur und die Geschichte bedenkt. Auf sein Werk zu achten, wird uns gleichzeitig zur Freude und zur Pflicht. Jenes intellektuelle Elend, das nur am Zweifel den Erreger des Denkens hat, ist für uns vergangen, vergangen aber auch der Mythos, alle eigenmächtige Produktion von Welt- und Gottesbildern, mit denen der Mensch seine Leere auszufüllen sucht. Nun sind wir mit dem verbunden, den zu kennen ewiges Leben ist und der als der Gnädige auch an unsrem Intellekt handelt und das Licht in unser Auge legt. Jetzt können wir wollen; denn wir haben jenen Willen vor Augen, dem zu gehorchen unser Leben ist, und sind mit dem verbunden, der uns in seinem Dienst braucht und eine Arbeit für uns hat, die wertvoll ist. Jenes Elend einer inhaltsleeren Ethik, die zwar noch das Dasein einer für uns gültigen Norm ahnt, aber nicht zu sagen weiss, was wir sollen, ist vorbei. Wir wissen, dass wir nicht für uns selber leben. Jetzt können wir auch handeln, haben im Verkehr mit allen Menschen einen unerschöpflichen Beruf und die zu seiner Erfüllung notwendige Kraft, können auch im Verhältnis zur Natur unsre Energie ungestört betätigen, die sie zur Förderung unsres Lebens benützt, eben weil wir nicht sorgen, sondern wissen, dass wir Gottes Fürsorge für uns dadurch empfangen, dass wir unsre Arbeit im Verhältnis zur Natur richtig ausführen.

Wir bedürfen Befreiung sowohl von der Erregtheit als von der Schwächlichkeit unsrer Tätigkeiten. Mit dem Glauben ist uns beides gegeben, Ruhe, denn der unser Leben Gestaltende sind nicht wir, und Kraft, denn der unser Leben Gestaltende ist Gott, und dieses in sich einige Zusammenwirken beider Motive, der Kraft in der Ruhe, der Ruhe in der Kraft, verschafft uns einen normalen Lebensprozess.

Im Anschluss an Jesus ist uns mit dem Glauben auch die Liebe verliehen. Nun sind wir von unsrer Lieblosigkeit erlöst und die Fesselung unsres Willens an uns selbst ist zerbrochen. Unsre Hoffart ist gebeugt; wir haben einen Herrn gefunden und vergeuden unser Leben nicht nur zu unsrer eigenen Ausbildung und Erhöhung. Unsre niederträchtige Neigung, die uns verleitet, uns selbst wegzuwerfen, ist verdrängt; wir sind erhoben zu einer Pflicht, einem Dienst, einem Wert, der keine Antastung erträgt, weil er uns von Gott verliehen ist. Wir haben im Christus die Liebe Gottes erkannt und erkannte Liebe schafft Liebe, Liebe zu Gott, und das ist die universale Liebe, die in ihm das ganze Reich und Eigentum Gottes umfasst.

Somit gibt uns der Anschluss an Christus die Busse als Gegenwehr gegen das, was in uns und in der Welt sündlich ist. Sie ist erlebte Erlösung; denn dieser Kampf ist in unsrer Lage das normale Verhalten, ist guter Wille, der vom Christus und vom Geist in uns beständig wach gehalten wird, nicht als ein vergebliches Ringen, sondern auf die Gewissheit des Siegs gestellt.

Bei der engen Verbindung, die zwischen der Sünde und dem Übel besteht, bliebe aber der Erlösungsgedanke unvollständig, wenn wir ihn nur auf unser inneres Leben zu beziehen hätten. Denn die Abnormität in uns und die ausser uns erzeugen sich gegenseitig. Deshalb erfordert die hier uns gewährte Hilfe die Heilung auch dort.

Als Übel tritt uns das Böse in den störenden Eingriffen entgegen, die vom Reich der bösen Geister ausgehen. Gegen diese ist der Christus unser Schutz. Mit dem Anschluss an ihn haben wir die Lösung von aller Gebundenheit an das satanische Gebiet. Der neutestamentliche Satz, der es als grosses Gut wertet, dass für uns alle Gemeinschaft und Abhängigkeit vom Teufel aufgehoben ist, hat unvergäng-

liche Bedeutung, weil der Ausblick in das Jenseits mit der uns unbestimmbaren Menge von Möglichkeiten, die in ihm verborgen sind, immer wieder als ein Erreger der Angst oder auch schwärmender Hoffnungen wirksam wird. Es ist uns damit eine grosse Wohltat erwiesen, dass die Frage nach dem Jenseits für uns geschlossen ist. Die Beziehung, in die wir gestellt sind, ist die zum Christus und darin liegt der Verschluss gegen alle zerstörenden Beziehungen, die sich zwischen dem Jenseits und uns herstellen könnten. Die Frage erhält namentlich im Blick auf den Tod Ernst: wohin dann? Die Antwort, die uns Christus gibt, ist: zu mir.

Wir erleiden weiter die zerrüttenden Wirkungen des Bösen in uns selbst durch die unter den Begriff Fleisch fallenden Zustände. Hier tritt durch den Christus die klare Scheidung ein, die Fleisch und Geist für unsren Blick auseinander treten lässt, und mit dem Anschluss an ihn ist die Frage entschieden, ob uns das Fleisch oder der Geist beherrscht. Nun fällt der Grund unsres Denkens und Wollens nicht mehr in das Fleisch.

Als Übel mit zerrüttenden Wirkungen greift die Welt in unsren Lebenslauf ein, da sie uns in ihr sittliches Elend hineinzieht. Wir sind aber durch den Christus vom Despotismus der Welt befreit. Wir leben in ihr, sind aber nicht aus ihr, da unser Leben seinen Grund in Gott bekommen hat. Demgemäss verschafft uns Christus auch eine neue Umgebung; denn er führt uns in seine Gemeinde hinein.

Eine Verwandlung der Natur tritt mit der Gegenwart des Christus nicht ein; wir bleiben also den von ihr uns bereiteten Hemmungen und Schmerzen ausgesetzt und stehen in der Sterblichkeit. Dennoch ist auch diese Seite unsres Lebens von der Erlösung mit umfasst, nämlich so weit, als die physischen Vorgänge ihr Merkmal, Übel zu sein, durch ihre Einwirkung auf unser inwendiges Leben bekommen. Schmerz bleibt freilich Schmerz und Sterben Sterben; aber die Hauptfrage ist, wie diese Prozesse auf unser persönliches Leben wirken. Diese Wirkung ist aber wesentlich verändert, sowie unser ganzes physisches Erleben unter die Gewissheit Gottes gestellt ist, die uns von Christus gegeben wird.

Für unsern Seligkeitsgedanken ist uns die Bibel als Kanon unentbehrlich, weil uns dort die Verflochtenheit der Seligkeit mit dem Leiden, die für unsre irdische Existenz

allein normal ist, vorgelebt worden ist. Die Seligkeit der Bibel besteht nicht in der Austilgung des Schmerzes, sondern wehrt die Apathie und alle Abstumpfungsversuche ab. Sie erweckt die Leidensfähigkeit, schafft die Leidenswilligkeit und hat ihre Bewährung darin, dass sie sich mitten im klar erfassten Schmerz erhält und vollendet. Jesus trug das Kreuz in der vollen Schmerzfähigkeit mit dem Verzicht auf alle Illusionen. Darin ist auch eingeschlossen, dass er den Schmerz mit dem Gottesbewusstsein verbindet und ihm dadurch seine Wahrheit und Grösse gibt. Es haben ihn nicht allein die Menschen, auch nicht allein die natürliche Kraft und Lebenslust verlassen; das wird nur dadurch möglich, dass ihn Gott verlassen hat, und er erleidet dies in voller Klarheit des Bewusstseins und bleibt der Selige, so dass er, sowie eine Bitte ihn zur Betätigung seines Christusamtes beruft, dem Bittenden die Gemeinschaft mit ihm im Paradies verheisst. Das ist Seligkeit im Schmerz, Geeinheit mit Gott in der Gottverlassenheit,²⁹² und nach diesem höchsten Vorbild bestimmt sich auch die Seligkeit, nach der wir zu trachten berechtigt sind und die uns gewährt wird.

Auch in uns ist ein unverletzbares Leben entstanden. Nun leiden wir nicht mehr so, dass wir nur noch die Leidenden wären; vielmehr treten alle schmerzhaften Vorgänge, die uns die Natur und die Welt bereiten, in eine positive Beziehung zu unsrem zentralen Lebensakt. Denn das Übel bietet uns, da wir es von Gott annehmen, einen Stoff und Grund für unsren Gottesdienst dar. Wir ehren Gott im Leiden durch Geduld, durch Glauben, durch die Freude im heiligen Geist. Ebenso sind wir im Sterben mit unsrem Glauben und unsrer Liebe zu ihm gewendet; wir sterben ihm.²⁹³ Somit ist kein natürlicher Vorgang für uns nur ein Übel und mit dieser Vertiefung und Bereicherung unsrer Beziehung zur Welt entsteht ihr gegenüber jene Sorglosigkeit, die uns bei der Unberechenbarkeit ihrer Bewegung unentbehrlich ist, wenn nicht von ihr aus ein Schatten auf unser ganzes Dasein fallen soll.

115.

Die Einreden gegen die Erlösung.

Wer seinen Willen einzig als das Produkt seiner eigenen kausalen Macht auffasst, lehnt den Gedanken an eine Er-

lösung ab, die uns inwendig befreien soll, da uns niemand unsren schlechten Willen nehmen, niemand uns einen guten Willen geben könne. Wenn der Wille einzig und vollständig unsre eigene Schöpfung wäre, so wären wir dazu verurteilt, uns selbst zu erlösen, und blieben unerlöst.

Allein diese Freiheitslehre verdeckt sich, dass wir immer einen uns gegebenen Willen wollen.²⁹⁴ Die Wahrheit, die dieser Gedanke vertritt, wird durch den Begriff Erlösung nicht geschädigt, da die uns erteilte Willensmacht, die sich einem primären Begehren widersetzt oder es bestätigt und vollführt, vom Christus nicht beseitigt wird. Alles, was uns von Gott als guter Wille dargeboten ist, verlangt von uns die Einigung mit unsrem Ich, die Aufnahme in unsren personhaften Lebensbestand. Die Widersetzlichkeit bleibt uns möglich. Wir können dem Christus den Glauben versagen, können auch Gottes Geist betrüben, lästern und uns verbitten. Nicht die Austilgung des Willens, sondern seine Schöpfung geschieht durch Gottes erlösende Gnade; nicht Willenlosigkeit, sondern guter Wille ist ihr Ziel.

Fester in der Wirklichkeit begründet und darum mächtiger ist die Einrede, der Unterschied zwischen dem christlichen Willen und dem der andern sei nur relativ; auch die Christenheit weise in ihrem Willen die gemischten Vorgänge auf, so dass Wertvolles und Wertloses miteinander entstehen, richtige Urteile und törichte gemengt seien und das Wohlwollen und das Übelwollen miteinander im Streit liegen; das sei aber der Zustand, den wir in der Menschheit immer antreffen. Hier ist wieder wie in der analogen Bestreitung der Rechtfertigung anerkannt, dass die Verheissung Jesu zwar in unsrem Zustand eine reale Begründung habe, da die Sehnsucht nach einer Erlösung ernsthafte Gründe in unsren Erlebnissen besitzt; es wird aber bestritten, dass uns im Christus etwas anderes zuteil werde, als was die menschliche Geschichte auch sonst erzeugt.

Die Beobachtung ist richtig, dass wir die Doppelheit des sündlichen und des richtigen Motivs in uns beständig haben und in der irdischen Lebensgestalt nie überschreiten; es gibt keine kampflose Sittlichkeit, keinen Gottesdienst, der nicht durch die Selbstüberwindung geschähe. Die aus dem Fleisch und der Welt stammenden Begehungen sind uns immer gegenwärtig und wir geben Gott um Jesu

willen unser Ja über ein Nein hinweg, das wir uns selber geben. Es ist noch mehr begründet, nämlich das, dass sich die sittlichen Schwierigkeiten für die Christenheit steigern, nicht nur wegen der Grösse der uns gezeigten Ziele, nicht nur darum, weil die sittlichen Ideale der andern dürftiger sind als die unsrigen, sondern auch wegen der uns gegebenen Kraft. Weil sie uns zu unsrem persönlichen Besitz gegeben ist, ist sie des Missbrauchs fähig. Wir können uns selber mit dem Namen Gottes erhöhen, mit der Rechtfertigung die Furcht Gottes in uns töten und mit der Liebe eine unreine Begehrung mischen, so dass unser Verhalten zu einem Gemenge von Selbstsucht und Gottesdienst wird.²⁹⁵ Es gibt keine christliche Tugend, die nicht verdorben worden wäre, keinen gottesdienstlichen Akt, der nicht in Sünde verkehrt wurde. Der Grösse des Empfangenen entspricht aber die Schwere der Verschuldung, die sein Missbrauch begründet, und der Energie des Willens, die uns der Geist Gottes verschafft, die Grösse der Zerrüttung, die seine selbstische, gegen Gott gekehrte Bewegung anrichtet. Die schweren Sünden begeht die Christenheit.

Allein damit ist nicht widerlegt, dass wir an Jesus den Erlöser haben. Der Kampf mit uns selbst, in den uns Jesus führt, samt allen Erscheinungen, die zeigen, dass sich auch das Heiligste verderben lässt, beweisen nicht nur, dass wir die Erlösung bedürfen, sondern sie stellen weiter fest, dass sie uns gegeben ist. Denn jene inwendige Entzweiung, die die Not unsres Christenstands ausmacht, rührt daher, dass jetzt in uns die Gewissheit Gottes so befestigt ist, dass sie uns unsren Willen gibt, den, durch den wir beten, und den, der unser Verhalten in allen unsren Verhältnissen bestimmt. Diesen Willen verschaffen uns nicht das Fleisch und die Welt; denn sie bestreiten ihn. Wer den Gottesgedanken abweist, nennt ihn phantastisch; wer den Gottesgedanken hat, sieht in der durch Jesus entstehenden Gestalt des Willens das, was er als den menschlichen Beruf zu ehren hat. Dass im Anschluss an Jesus die Gewissheit Gottes die uns bewegende Kraft wird, ist Tatsache; wie wir sie werten, das hängt von unsrem Urteil über jene ab.

Eine parallele Einrede richtet sich gegen die von Jesus uns gewährte Seligkeit: sie müsse durch die Preisgabe von intensiver Lust erkaufte werden. Denn die starken Töne der

sinnlichen Lust gelten der christlichen Seligkeit als verdächtig und würden von ihr entweder ganz abgestossen oder doch nur sehr gedämpft zugelassen; das Wohlgefühl der Rache, der Mannestrotz, der sich selbst behauptet, die Lust dessen, der sich aus eigener Kraft emporhebt, müsse der Christ meiden oder sie heimlich mit heuchlerischer Bedeckung des Vorgangs und mit einem verwundeten Gewissen kosten. Diese schweren Verluste an Glück trügen uns doch keine reine Seligkeit ein, da sich auch das Christenleben aus Übeln und Gütern zusammensetze und zwischen Lust und Leid schwanke. Mehr noch: der Christenstand erzeuge ihm eigentümliche Leiden, die seine Verheissung, die Kirche bestehe aus Erlösten, zur Fiktion machten; erst mit ihm werde der Streit zwischen dem Fleisch und dem Geist schmerzhaft und die Abhängigkeit vom Fleisch bringe nun ein Leiden hervor, das uns vor der Bekehrung unbekannt sei, und erst jetzt erhalte auch der Konflikt mit unsrer Umgebung eine Verschärfung, die er sonst nicht kenne. Denn wenn ein solcher durch die Kollision der egoistischen Interessen entstehe, so sei er bei aller Heftigkeit doch nie vom Bewusstsein verlassen, dass die miteinander Ringenden gleichen Wert und gleiches Recht haben; der Christenheit dagegen erscheine die Welt als gottlos und ihr Zustand als Schuld; das gebe allen Kollisionen eine Bitterkeit, die nicht mehr durch den Humor und die Kunst besänftigt sei.

Wir geben aber nur die unechte Lust im Gehorsam Jesu preis, nur die, deren Ausgang Zerrüttung ist. Von ihr bedürfen wir Erlösung, weil sie uns zerstört. Was dagegen an der Lust wirklich natürlich ist und nicht erst durch die Verderbnis des Begehrens für uns zu einer Art Natur geworden ist, bleibt uns unversehrt, weil uns mit Gott auch die ganze Natur befreundet und gütig geworden ist, und es bleibt uns nicht nur unversehrt, sondern wird vertieft.²⁹⁶ Das gilt selbst dann, wenn unsre Lust quantitative Einbussen erleidet, weil die, die im Dienst Gottes stehen, für vieles nicht mehr Zeit haben und nicht nur für die Lust, sondern auch für das Leiden offen sind.

Das Leiden verlieren wir freilich im Anschluss an den Gekreuzigten nicht, gewinnen es vielmehr neu, vielleicht solches, das unsre ganze Energie spannt. Aber wir danken ihm mit ganzer Seele, wenn wir auch nur von fern etwas von

jener Seligkeit empfangen, die Jesus auf dem Kreuzesweg besass, die nicht in der Abstumpfung gegen das Leiden besteht, auch nicht ein Gemenge sich durchkreuzender Begehungen bleibt, sondern so zustande kommt, dass das Leid selbst den Grund der Freude in sich trägt, weil wir mit Gott leiden. Der qualitative Unterschied des christlichen Glücks vom andren Glück entsteht an derselben Stelle wie der Unterschied zwischen der christlichen und jeder andren Moral. Die Gewissheit der Gnade Gottes gibt unsrem Leid und unsrer Freude Neuheit. Was Gottes wegen gelitten ist, ist nie nur Leid, weil uns die Gewissheit Gottes immer Seligkeit gewährt. Wir empfangen darum durch Christus den Willen zu leiden, was nicht möglich wäre, wenn uns das Leiden nur bitter wäre, da wir nur das begehren können, was uns als Lust anspricht. Leiden wollen setzt voraus, dass uns auch im Leiden eine Lust winkt, die unsren Willen sich zukehrt, und das ist so, sowie uns Gottes Wille in das Leiden stellt und wir mit ihm Gott gehorchen. Darum hat uns Jesus da, wo das Übel unaufhebar ist, die Vollmacht zur vollkommenen Geduld erteilt. Er kann es, ohne dass aus ihr die Anerkennung und Unterstützung des Bösen wird; denn er vereint unsre Geduld mit der Verwerfung jeder Übeltat. Ebenso wenig wird aus der Geduld eine Verkehrung des natürlichen Gefühls, als würde Schmerz als Lust, Schande als Ehre empfunden; denn die Geduld wird gerade dadurch für uns unentbehrlich, dass das Übel in seiner hässlichen Missgestalt und peinlichen Wirkung von uns erlebt, aber in der überwindenden Kraft des guten Willens getragen wird, die wir darum besitzen, weil das uns angetane Leid unsre Gemeinschaft mit Gott nicht aufhebt, sondern zu ihrer Bewährung und Befestigung mitwirkt.

Nach derselben Regel kann uns zwar der Kampf mit uns selber schwere Schmerzen bereiten; weil wir aber wissen, dass wir mit unsrer Gegnerschaft gegen uns selber uns Gott unterwerfen, so können wir dieses Leid nicht meiden. Der Kampf mit uns selbst und mit der Welt ist der von Gott uns gegebene Beruf; das genügt, um ihn zu wollen und freudig zu führen. Wir erkennen in unsrem Vermögen, um Gottes willen zu leiden, das Werk des heiligen Geistes und darum verbindet sich mit unsrem Kampf Seligkeit.²⁹⁷

Im gemischten Zustand, den uns das Christentum be-

reitet, liegt die Unmöglichkeit, dass wir im gegenwärtigen Lebensmass unser Ziel erkennen und darin befriedigt ruhen. Wir müssen hoffen. Aber zur Verneinung des Erlösungsgedankens führt uns die Unentbehrlichkeit der Hoffnung nicht, weil wir sie auf Grund der Gabe, die uns gegeben ist, haben. Der Ausgang des Kampfs, in den wir versetzt sind, ist uns gewiss.

116.

Die Wiedergeburt.

Indem die Apostel die Gabe Jesu unsre Wiedergeburt heissen, ist sie wieder in ihrer Vollständigkeit beschrieben. Es ist ein zureichender Ausdruck für sein ganzes Werk, dass durch ihn die entstehen, die aus Gott geboren sind, für die Gott zum Urheber ihres Lebens ward. Das bildet nicht ein zweites Ereignis neben der Rechtfertigung und Erlösung, so dass man fragen könnte, was wir zuerst empfangen, ob zuerst die Rechtfertigung, hernach die Wiedergeburt oder umgekehrt. Alle diese Formeln drücken aus, dass sich Gottes Gnade an uns nicht in einzelnen Gaben erweist, die nur Einzelnes an uns besserten, sondern sich uns im Christus in ihrer Vollständigkeit gibt und darum unsren ganzen Lebensstand bestimmt. Zur Erlösung verhält sich die Wiedergeburt, bei der sich Gott zum Urheber unsres Lebens macht, ähnlich, wie sich die Rechtfertigung zur Vergebung der Sünden verhält. Bei der Erlösung denken wir an den Mangel, der uns abgenommen wird, an die uns zerstörenden Vorgänge, die beseitigt werden. Erreicht wird dies durch das, was uns Gott als unsre Kraft und unser Gut gewährt, und dies drückt der Begriff Vaterschaft Gottes und Kindschaft des Menschen aus. Wir kommen nicht zur Gewissheit unsrer Erlösung, wenn sich unser Blick nur abwärts zur Not wendet, aus der wir herausgehoben sind; darüber muss sich die Erkenntnis stellen, die unsren Anteil an Gott wahrnimmt.

In der Verleihung der Wiedergeburt bewährt sich Jesu Sohnschaft und sein Christusamt. Weil er seine Herrschaft in Kraft seiner Sohnschaft hat, darum ist auch unser Ziel die Kindschaft im Verhältnis zu Gott. Darin vollendet sich seine Gleichgestaltung mit uns und es wird deutlich, warum

er in unser Lebensmass eintrat und sich mit unsrer Schuld und unsrem Tod belud. Sein Ziel ist, dass uns Gott jenes Leben gebe, wodurch er unser Vater ist. Ebenso bewährt sich in der Wiedergeburt die Verheissung des Geists. Denn der Geist ist der Erzeuger des Lebens, und soweit aus Gott stammende Lebendigkeit in uns ist, soweit haben wir den heiligen Geist.

Die Bedenken gegen die Verheissung Jesu, die uns die Wiedergeburt anbietet, raten uns, zufrieden zu sein, wenn wir einzelne Vorgänge in uns auf die göttliche Gnade zurückleiten könnten, einzelne Erkenntnisse, da uns Gott diese oder jene Wahrheit erkennbar mache, einzelne Willensbewegungen und Handlungen, da er uns diesen oder jenen Antrieb zum Guten schenke und uns das Vermögen zu diesem oder jenem Werk gewähre. Da uns aber nicht nur einzelne wahre Gedanken und einzelne gute Entschlüsse durch die Anbietung der Wiedergeburt verheissen sind, sondern uns dies als Gottes Gabe beschrieben wird, dass unsre Person in ihrer Einheit das Werk der göttlichen Gnade sei und unser Lebensprozess in seiner Gesamtheit in Gott seinen Grund und von ihm seine Art erhalte, so übersteige der christliche Gedanke das uns Erreichbare und gerate mit der Wirklichkeit in Streit. Wem soll es möglich sein, alles, was in ihm geschieht, als Gottes Gabe zu beurteilen? Das ist freilich klar, dass wir den Namen Gottes nicht zum ganzen Inhalt unsres Bewusstseins und Willens setzen dürfen. Aber eben darauf beruht die Anbietung der Wiedergeburt; denn sie spricht nicht von der Erhaltung und Entwicklung des schon in uns vorhandenen Lebens, sondern von einem neuen Anfang, der das Bestehende nicht nur überschreitet, sondern abbricht und uns statt der alten Lebensgestalt, die als dem Tod verfallen beseitigt wird, eine neue gibt. Gerade deshalb, weil wir uns nicht als Gottes Werk betrachten dürfen, reichen wir mit einer Gnade Gottes, die uns einzelne Bewegungen verleiht, nicht aus, sondern sind vor die Frage gestellt, was unsre Person in ihrer Wurzel und Einheit bestimme, ob das, was Gott uns gibt, oder das, was nicht aus Gott ist, welches die über unser Ich entscheidende Potenz sei, die unser Wesen und Geschick formt. Für diese Frage ist uns aber mit Christus die Gewissheit gegeben, dass nicht nur etwas an uns, sondern wir selbst Gottes gnädige Wirkung so emp-

fangen, dass das, was er uns gibt, unser Leben und unsren Ausgang bestimmt. Es kann uns nicht mit weniger geholfen sein. Einzelne Gaben, die zwar an uns oder in uns hausen, aber nicht uns selbst bestimmen und formen, helfen uns nichts. Wir brauchen nicht nur eine neue Ausstattung, nicht eine Vermehrung unsres dinglichen Besitzes, sondern wir selbst müssen Gottes Werk werden in unsrem einheitlichen Lebensherd.

Weil wir die uns von Gott scheidenden Vorgänge in uns wahrnehmen, so entsteht die Aussage, dass wir wiedergeboren seien, nicht durch unsre Selbstbeobachtung, sondern durch den Glauben. Unsre Wiedergeburt geschieht durch denselben Vorgang, der uns die Rechtfertigung verschafft, durch unsre Berufung zum Christus. Was wir von ihm haben, das beurteilen wir als diejenige Gnade Gottes, die in uns Leben schafft und uns in Gott den Vater gibt. Des Christus wegen heissen wir unsren Glauben mächtig, uns zu ewiger Gemeinschaft mit Gott zu verbinden, und den uns verliehenen guten Willen sieghaft und entscheidend über unser Geschick.

Deshalb, weil wir mit der Wiedergeburt aussprechen, was uns Christus gibt, sind wir jedoch nicht von der Pflicht entbunden, am Lebensprozess nachzuweisen, wie sich das aus Gott stammende Leben zeigt. Wiedergeburt ist nicht nur eine Hoffnung, sondern ein Vorgang, der unsre Geschichte gestaltet. In dem, was wir erleben, ist zwar die göttliche Gabe noch nicht vollständig offenbar, noch nicht bis zu ihrem Ziel realisiert, noch nicht in ihrer ganzen Herrlichkeit herausgestellt. Wenn aber dem Begriff Wiedergeburt in dem, was wir erleben, gar nichts entspräche, so wäre er zerstört. Ein Urteil des Glaubens ist kein Gebilde der Phantasie, die in den leeren Raum ihre Wünsche stellt; es ist zwar nur von Gott aus zu gewinnen, sagt aber, wie Gott an uns handelt, und hat darum in unsrer Geschichte einen tatsächlichen Grund.

Durch diese Regel ist aber nicht das von uns verlangt, dass wir die Weise, wie Gott das Leben in uns schafft, zu beschreiben hätten. Das bleibt jenseits unsres Bewusstseins und der Versuch, eine Kreationstheorie auszubilden, wäre hier ebenso absurd wie sonst überall. Wir sehen uns nicht zu im Moment unsrer Geburt, beobachten nicht, wie Gott

Leben macht. Die Wurzel hat ihre Offenbarung im Gewächs und die Zeugung wird sichtbar in der Lebendigkeit des Erzeugten. Wir verkrümmen also unser Denken, wenn wir darin ein wichtiges Anliegen des Glaubens sehen, den Anfang isoliert für sich ans Licht zu stellen. Der Anfang hat freilich die entscheidende Bedeutung, aber nicht um seineswillen, sondern des Fortgangs wegen. Die Geburt ist deshalb wichtig, weil das Leben mit ihr beginnt. Darum ist für uns die erste Frage nie die, wann und wie wir wiedergeboren wurden, sondern ob wir lebendig seien mit jenem Leben, dessen Vater Gott ist. Dass wir wiedergeboren wurden, könnte uns nichts helfen, wenn wir nicht jetzt leben. Ein Glaube, der seinen Grund bloss in der Vergangenheit sucht, hat in sich einen Widerspruch; er will zwar in Gottes Gnade stehen und verzichtet doch darauf, sie als gegenwärtig zu erfassen, sondern sieht im Gegenwärtigen nichts als Verlassenheit von Gott und flüchtet sich zum Vergangenen.²⁹⁸ Diese Neigung wird durch die Apostel nicht erweckt; wenn sie von der Einsetzung in die Sohnschaft oder von dem von Gott erzeugten Leben sprechen, so machen sie daraus nicht eine Erinnerung an das, was den Glaubenden einst widerfahren sei, sondern nennen die Merkmale, an denen das Leben in seinem gegenwärtigen Bestand erkennbar ist. »Wer aus Gott geboren ist, der tut die Gerechtigkeit.«²⁹⁹

Das reformatorische Dogma hat sein Merkmal in dem Satz, der erzeugende Akt Gottes, der uns die ewige Lebendigkeit gebe, sei die Schöpfung des auf Jesus gerichteten Glaubens, durch den wir die Rechtfertigung und damit das Leben haben.³⁰⁰ Der Satz ist richtig, so lange uns deutlich bleibt, dass das von Gott uns gegebene Leben nicht einzig im Glauben, sondern auch in der Erkenntnis, der Liebe und der Tat besteht. Deshalb geschieht das göttliche Wirken, durch das Gott unser Vater wird, nicht nur dadurch, dass er uns gläubig macht, sondern auch dadurch, dass er uns die Liebe gibt und uns von der Sünde trennt. Richtig ist der Satz, wiedergeboren sei der, dem Gott den Glauben gegeben habe, deshalb, weil der Glaube uns mit unsrem Denken und Wollen Gott unterwirft. Es braucht Versündigung, wenn wir trotz des Glaubens nicht zur Erkenntnis und zum Werk gelangen. Da uns aber die Versündigung möglich bleibt, so muss der Kirche deutlich gesagt werden, dass das von Gott stammende Leben

noch andere Merkmale als den Glauben hat, dass der aus Gott Geborene die Gerechtigkeit tut und zur Bösheit unfähig wird.

Aus demselben Motiv, das den Satz schuf, die Gewährung des Glaubens sei die Wiedergeburt, entstand auch der Satz: die Getauften seien die Wiedergeborenen. Dadurch werden wir angeleitet, unsren Glauben nicht auf unsre Zustände, sondern auf Christus zu gründen, auf dessen Gnade, die er uns im Gnadenmittel gibt, unser Leben beruht; die Berührung mit ihr ergebe den Werdemoment für unser Leben und die erste Begegnung mit ihr stelle die Taufe her. Richtig ist, dass wir nur am Christus unsrer Wiedergeburt gewiss werden. Da der Satz, wir seien Gottes Kinder, ein Urteil des Glaubens ist, so wird er uns durch die Mittel verschafft, durch die uns der Glaube gegeben wird. Aber es kann sich an diese Formel leicht eine Verkürzung der göttlichen Verheissung heften. Wenn wir von unsrer Wiedergeburt sprechen, so reden wir nicht nur von der Anwartschaft auf Künftiges, auch nicht nur von einer Veränderung an unsrer Natur, die jenseits unsres Bewusstseins geschieht und unsrem Erleben fremd bleibt, sondern sagen von unsrem inwendigen Leben, dass es Gottes Gabe sei. Die Gnade Gottes, die uns zu seinen Kindern macht, ist die Taufgnade; aber sie macht uns auch zu solchen und besteht darin, dass sie uns nicht bloss das Sakrament, sondern das gewährt, was das Sakrament verheisst. Darum wird nach Jesu Wort der Mensch, der Gottes Herrschaft sehen wird, nicht nur durch Wasser, sondern durch Wasser und Geist erzeugt. Wenn wir nichts weiter von Gott empfangen wollen als das Wasser, so ist Jesu Wort verkürzt und der Glaube verdorben. Die Wirkung des Geistes geschieht aber inwendig in unsrem persönlichen Lebenstand und gibt uns den Glauben und nicht weniger die Liebe und den Dienst.³⁰¹

Im Kampf mit der ausschliesslichen Glaubenslehre der Orthodoxie beschrieb der Pietismus die Wiedergeburt als das bussfertige Ringen, das uns von der schmerzhaften Erkenntnis der Sündhaftigkeit zur süssen Empfindung der göttlichen Vergebung hinüberführt. Da, wo dieser Durchbruch erreicht sei, mit dem Wechsel zwischen der Selbstverurteilung und dem Glauben, zwischen dem Abscheu vor uns selbst und dem Empfinden der göttlichen Gnade, sei die

Wiedergeburt erlebt. Die Wahrheit dieser Praxis besteht darin, dass hier Gottes Gnade auf unser Wollen und Handeln gerichtet wird. Suchen wir das entscheidende Ereignis in unsrem Bruch mit der Sünde und in der Übergabe unsres Willens an den Herrn, so achten wir auf zentrale Vorgänge, in denen sich Leben offenbart. Allein die Einrede gegen die Verkürzung des Christenstands einzig auf den Glauben verliert die Besonnenheit, wenn sie verdunkelt, dass wir mit der Wiedergeburt nicht von unsrer frommen Arbeit, sondern von Gottes Werk sprechen und zwar von demjenigen Werk Gottes, das seine vollkommene Gabe in uns hineinlegt, unser ewiges Leben aus Gott und für Gott begründet. Das deckt sich nie mit dem, was wir an uns selbst beobachteten. Das Urteil: ich bin Gottes Kind, wird uns nicht durch die Erinnerung an ein vereinzeltes Erlebnis, sondern durch die Wahrnehmung dessen möglich, was Gott im Christus für uns ist; wir können es nicht auf die Leistung unsres Willens stellen, mit der wir unsre Sündhaftigkeit zerbrechen und Gottes Verheissung ergreifen. Die Gefahr lag nahe und blieb nicht nur Gefahr, dass sich so der Glaube auf unser eigenes Erlebnis gründe und bald in die Verzagtheit, bald in die Hoffart hinüberschwanke. Verzagtheit tritt ein, wenn der Busskampf doch nicht die endgültigen und unbeweglichen Resultate schuf, die wir von ihm erwarteten, sondern auch nachher wieder Sünde geschieht und das Gefühl der göttlichen Gnade unsicher wird. Dann entsteht die Frage, ob jenes Ereignis, das wir unsre Wiedergeburt nannten, es auch wirklich gewesen sei, und der ganze Heilsstand kommt ins Schwanken. Es kann aber auch Hoffart daraus werden, wenn das Erlebnis nun hinter uns liegt und uns ein für allemal die Würde der Kindschaft Gottes gibt. Der Pietismus ist beständig zu einem harten Kampf gegen den Übermut jener »Kinder Gottes« genötigt, die sich durch irgend einen Bekehrungsvorgang ihre Kindschaft Gottes erworben zu haben meinen und nun darauf pochen.

Soll die Gewissheit, wir seien wiedergeboren, aus dem entstehen, was wir an uns selbst beobachten, dann muss ein Normalmass für den Busskampf erfunden werden, an dem man gewiss werden kann, ob unser Erlebnis zur Wiedergeburt ausreiche. Es muss dann annähernd festgestellt werden, wieviel Schmerz über die Sünde nötig sei und wie

er sich zu äussern habe, ebenso, wie sich die Gnade an uns bezeugen müsse, damit es sicher sei, dass wir sie empfangen haben. Jeder derartige Methodismus ist aber falsch und wird beständig eine Reizung zur Unwahrhaftigkeit gegen sich und andere. Er ist falsch, weil die Freiheit Gottes in der Formation des Menschen mit einem für uns unübersehbaren Reichtum schöpferischer Kraft und Weisheit wirkt. Die Anfänge des Christenstands sind durch grosse Unterschiede voneinander entfernt, häufig als solche nicht erkennbar und nur im Ausgang offenbar und haben doch alle das gemeinsam, dass sich in diesen Vorgängen Gottes ewige und ganze Liebe dem Menschen so gab, dass er von da an Gottes Eigentum war und blieb. Hier aber ein Schema aufzustellen, das sich überall wiederfinden müsse und ohne das der Glaube unmöglich sei, ist eine Versündigung an der Gemeinde und eine Überordnung unsrer Willkür über Jesu Wort.

Auch aus der reformatorischen Formel, die das Entstehen des Glaubens zum Anfang des Christenstands macht, kann eine Art Methodismus entstehen, weil es auch hier wünschbar scheinen kann, dass ein Normalmass der Gläubigkeit festgesetzt werde, mit dessen Vorhandensein die Wiedergeburt konstatierbar sei.³⁰² Aber damit, dass der Christenstand weder in der Erkenntnis noch im Willen ohne den Christus erfassenden Glauben vollendet ist, ist nicht einmal das bewiesen, dass der Werdemoment immer und notwendig ein auf Jesus gerichteter Glaubensakt sei; noch weniger hat er sein Merkmal im Besitz einer irgendwie umgrenzten Theologie. Wahrscheinlich besteht der Anfang des von Gott gewirkten Lebens nicht selten in sittlichen Entscheidungen, keineswegs immer in der Form eines Busskampfes, vielleicht auch in der Form des Gehorsams, in der Anerkennung des göttlichen Willens vielleicht in einer schlichten Sache, bei der es sich nur um die elementaren Normen handelt, und doch kann im unscheinbaren Ereignis die Wendung liegen, die den ganzen Lebenslauf des Menschen bestimmt, weil ihm damit die Gnade gewährt worden ist, die ihn für immer zum Kinde Gottes macht.

Aus der Unmöglichkeit, ein Normalbild für den Anfang des Christenstands zu entwerfen, käme nur dann in die Gotteskindschaft Unsicherheit hinein, wenn uns für uns selbst oder für andere die Konstatierbarkeit des Anfangs unentbehrlich wäre. Wir haben aber das zu begehren, dass wir leben und

wissen, dass wir leben, nicht aber das, dass wir entdecken, wie und wann unser Leben entstand und wohin wir seinen Anfang zu setzen haben. Wir sollen dem Heute nicht dadurch entfliehen, dass wir uns an ein Gestern klammern, und da die Wiedergeburt darin ihr Resultat hat, dass sie uns für unser Jetzt den Zugang zu Gott öffnet und jetzt uns das Vertrauen zu seiner Gnade gewährt, ist es uns nur heilsam, dass wir von unsrer Wiedergeburt kein anderes Wissen haben als das, das uns der Erweis unsrer Lebendigkeit verschafft.

117.

Die Heiligung.

Die absoluten Aussagen: Rechtfertigung, Erlösung, Kind-schaft Gottes, die das ganze Werk Gottes an uns in einen einzigen Gedanken fassen und den gesamten Inhalt des Christenstands einheitlich und vollständig benennen, begründen noch einen weiteren Satz, der zu ihrer Verdeutlichung unentbehrlich ist, nämlich eine Aussage, die das göttliche Geben nach seiner Konstanz beschreibt, wie es Schritt für Schritt unsre Geschichte begleitet und bewegt und unser zeitliches Leben durchdringt. Für diese Seite der göttlichen Gnade braucht die Kirche die Formel Heiligung. Damit drücken wir aus, dass sich Gottes Gnade an unser jetziges Bedürfnis und an die jetzt uns gestellte Aufgabe anpasst und in die konkrete Bestimmtheit unsres jetzigen Zustands hineintritt und ihn so bestimmt, dass unser Handeln dem göttlichen Willen entspricht und in der Verbundenheit mit Gott geschieht. Daher reden wir bei der Heiligung von Abstufungen und von Wachstum; wir nehmen in ihr zu, der eine mehr als der andere. Die Beweglichkeit der Geschichte kommt hier zur Geltung. Solche Stufen lassen die Begriffe Rechtfertigung und Wiedergeburt nicht zu. Man ist nicht mehr oder weniger gerechtfertigt, nicht mehr oder weniger geboren, sondern man ist es oder ist es nicht. Aber die Vollständigkeit der Gnade erscheint auch darin, dass sie sich in unsere besonderen, beweglichen Zustände hinein erstreckt.⁸⁰³

Allerdings hat erst die kirchliche Sprache dem Gedanken Heiligung diese Bedeutung gegeben, da das Neue Testament Heiligung neben Rechtfertigung und Versöhnung zur Benennung der göttlichen Gabe nach ihrer Vollständigkeit ver-

wendet. Die Zugehörigkeit zu Gott, in die uns seine Berufung versetzt, wird dadurch ausgesprochen, dass wir heilig heissen. Aber der eingeschränktere Sinn, in dem wir hier mit dem kirchlichen Sprachgebrauch die Formel Heiligung verwenden, schliesst sich an den neutestamentlichen Gedanken deshalb an, weil die Apostel in die Heiligkeit die Verpflichtung einschliessen, dass wir uns Gottes würdig verhalten und so handeln, dass es sichtbar wird, wir gehören Gott. Damit ist unsre Verbundenheit mit Gott über alle Verzweigungen unsres Lebens ausgedehnt und schwebt nicht nur als ein allgemeiner Gedanke über ihm, sondern begründet und normiert die konkreten Lebensakte. Es tritt aber in diese nicht nur das Gebot, sondern auch die Gabe Gottes hinein und die Herrschaft des Christus erweist sich dadurch an uns, dass er uns in unsren bestimmten Situationen den guten Willen gewährt. Dadurch erfahren wir, dass seine Gegenwart uns umfasst und dass er den Geist zum Grund unsres Denkens und Wollens macht.

Für das Dogma der Reformation bekam das Verhältnis, in das die Rechtfertigung zur Heiligung gesetzt wird, Wichtigkeit und es wird zum Merkmal der reinen Lehre, dass beide deutlich unterschieden bleiben; wir dürften die Heiligung nicht mit der Rechtfertigung vermengen, uns nicht deshalb für gerechtfertigt halten, weil wir geheiligt werden; da der Glaube unsre Gerechtigkeit sei, so sei unsre Heiligung das Zweite, was zur Rechtfertigung noch hinzukomme. Das richtige Motiv dieses Gedankens ist das Bestreben, uns den Glauben als Abwendung von uns und Zuwendung zu Gott zu ermöglichen. Wir sollen unsre Gewissheit der göttlichen Gnade nicht auf das begründen, was in uns selbst als unser Vermögen und Besitz sichtbar wird, sondern Jesus dadurch gehorchen, dass wir uns zu Gott wenden, in dem wir allein den Grund zu einer geschlossenen Gewissheit haben. Wir nehmen an uns selbst immer die Grenzen unsres Vermögens und die Verunreinigungen unsres Willens wahr. Glaube als Gewissheit, als Besitz der vollkommenen Gnade entsteht nur durch die Wahrnehmung Gottes, nicht durch die Selbstbeobachtung, nur durch die Gründung auf Gottes Willen, nicht durch die Stützung auf den eigenen Willen. Gottes Willen für uns verdeutlichen wir uns durch den Rechtfertigungssatz; er hat seinen Grund in Gottes Güte, nicht

in unsrer Güte. Er steht darum für sich und wird nicht widerlegt durch das, was wir an uns selber sehen, wie er auch nicht durch das, was wir in uns selber finden, entsteht. Damit wir die von Jesus uns gebrachte Berufung annehmen und in ihr den gnädigen Willen Gottes hören, d. h. glauben, dazu leitet uns die Unterscheidung der Rechtfertigung von der Heiligung an und deshalb ist sie richtig.³⁰⁴

Nur ist die Trennung der beiden Vorgänge ebenso unrichtig als ihre Vermengung. Ihre Trennung kann so erfolgen, dass die Rechtfertigung von der Heiligung losgelöst und als die einzig wesentliche und in sich fertige Gabe Gottes geschätzt wird, oder so, dass die Heiligung über die Rechtfertigung emporgehalten wird als derjenige Akt, durch den unsre Verbundenheit mit Gott erst real werde.

Die Geringschätzung der Heiligung, da uns ja mit der Rechtfertigung die vollkommene Gnade Gottes bereits verliehen sei, macht aus der Rechtfertigung eine Abstraktion, durch die sie für unser Verhalten gleichgültig wird. So bleibt sie nicht vollkommen, sondern wird leer. Das Ganze ist nicht ohne seine Teile, mag es noch so sehr die jetzt uns sichtbaren Teile überragen, und der Wille wird leer ohne die ihn vollführende Tat, auch wenn sein Ziel weit grösser ist als das, was jetzt schon geschehen kann. Bliebe die Rechtfertigung wirklich ohne Folgen in unsrer Geschichte, so würde sie zu einer blossen Verheissung; die uns erwiesene Gnade ist sie dadurch, dass sie uns die Mittel zu einem Verhalten gewährt, das uns in der Eintracht mit Gott erhält. Wer das Evangelium nur als die Anbietung der Rechtfertigung fasst, verleitet uns zu jener trägen Frömmigkeit, die nicht denken, nicht lieben, nicht handeln mag, sondern bloss in ihrem Glauben selig sein will und ihn dadurch verliert.

Die Überordnung der Heiligung über die Rechtfertigung liegt dann vor, wenn der glaubende Anschluss an Jesus nur als ein elementares Erlebnis behandelt wird, das späteren Vorgängen bloss zur Einleitung und Ermöglichung diene. Der Gedanke kann sich von der Geschichte der ersten Jünger her eine konkrete Form geben; ihre Berufung zu Jesus habe sie zwar an ihn gläubig gemacht, aber sei noch längst nicht ihre Vollendung; erst mit der Ausgiessung des Geistes trete diese ein; so müsse zum

elementaren Glauben, der sich der göttlichen Vergebung getröste, ein neues Erlebnis, eine Geistestaupe, kommen, die die Heiligung des Menschen bewirke. Allein das, was uns auf Grund und in der Vollstreckung unsrer Rechtfertigung gegeben wird, kann niemals ihre Geringschätzung begründen, da sie ja in all dem ihre Wahrheit und Wirklichkeit beweist. Diese Gaben werden uns nur deshalb zuteil, weil wir gerechtfertigt sind, und offenbaren, wie viel schon die einfachste Regung des Glaubens, die uns zum Christus hinwendet, bedeutet, dass wir damit in die vollkommene Gnade Gottes hineingesetzt sind. Die Missachtung der Rechtfertigung, die in ihr nicht die ganze Gnade, nicht den vollkommenen Willen Gottes anerkennt, hat den Unglauben in sich, der die Zuversicht vom Christus weg auf die Grösse des eigenen religiösen Erlebnisses hinüberlenkt. Das prägt sich darin aus, dass die Wirkung des Geistes das überbieten soll, was uns die Begegnung mit Jesus gewährt.

Es ist nicht göttlich gedacht, wenn wir die eine Gabe Gottes der andern nachsetzen und zum Preis der einen die andre entwerten. Alle besitzen die Herrlichkeit und Vollständigkeit des göttlichen Willens. Nur menschliche Verkehrtheit kann hier an eine Zwietracht denken. Im göttlichen Willen ist der eine Akt mit dem andern völlig geeint zur einträchtigen Bewirkung seines Ziels. Die Rechtfertigung wird uns dazu gewährt, damit wir geheiligt seien und im konkreten Verlauf unsres Lebens den Zusammenhang mit Gott bewahren, und die Heiligung ist uns deshalb gegeben, damit Gottes Wohlgefallen bei uns sei, seine Liebe unsre Sündhaftigkeit bedecke und uns statt der Entzweiung den Zugang zu Gott gewähre als solchen, die vor ihm Gerechte sind. Hier ist nicht das eine entbehrlicher als das andre, nicht einzig das eine der Grund und das andre einzig die Folge. Hier macht jeder Vorgang Gottes Herrlichkeit offenbar, die unser Leben mit einem ewigen Grund und einem vollkommenen Ziel verknüpft.

Die Beschreibung der Heiligung, die die kirchliche Tradition gibt, bedarf der Ergänzung. Sie fasst die Heiligung negativ und denkt bei ihr nur an die Abwehr der Sünde, nur daran, dass uns die göttliche Gnade von unsren sündlichen Begehrungen befreie. Reinigung ist zweifellos für uns eine unentbehrliche Wohltat; wir sind dessen bedürftig,

dass uns der Widerstand gegen die sündlichen Reize gewährt und gesteigert wird. Allein dieser Gedanke bleibt nicht nur unvollständig, sondern auch dunkel, wenn wir übersehen, dass wir vom bösen Willen nur durch guten Willen frei werden. Mit der Anleitung »nicht sündigen« sind wir nicht genügend unterwiesen. Wir können nur dadurch nicht sündigen, dass wir recht tun. Darin besteht die uns heiligende Gnade Gottes, dass sie uns Beruf erteilt, Pflicht zeigt und zu ihr den Willen und das Vermögen gibt. Sie rettet dadurch unsre Blindheit aus, dass sie uns Erkenntnis gibt, überwindet unsre Lieblosigkeit dadurch, dass sie uns den Anlass, das Motiv und Vermögen zur Güte verschafft. Nur so können wir vor dem Sündigen bewahrt bleiben, dass uns für unser konkretes Verhalten immer wieder der gute Wille vermittelt wird.³⁰⁵

Mit der Beschränkung des Verlangens auf die Befreiung vom Bösen verbindet sich als zweiter Fehler eine bloss rückwärts gewendete, nur restaurativ gerichtete Begehrung. Der Schaden wird erwogen, den uns die Sünde gebracht hat; um dessen Heilung gehen wir Gott an. Seine Gnade soll wiederbringen, was uns verloren ging, wiederherstellen, was in uns zerrüttet ist. Die Heiligung wird so mit der Genesung des Kranken vergleichbar, der in seinen früheren Zustand zurückgebracht wird. Damit ist der Reichtum der göttlichen Gnade verkürzt.³⁰⁶ Sie heisst uns nicht rückwärts, sondern vorwärts sehen und gibt uns vor und über uns ein Ziel, zu dem wir uns mit kraftvoller Arbeit hinbewegen. Dass wir zum vollen Mass unsrer Kraft gelangen, Gottes Werk mit zunehmender Tüchtigkeit tun und in unsrem Dienst Gottes wachsen, darin haben wir unsre Heiligung zu sehen und das ist ihr Werk in uns.³⁰⁷

Das ergibt den dritten Fehler der Tradition, dass sie sich, wenn sie von der Heiligung spricht, den Menschen als ein isoliertes Wesen vorstellt, das sich in sich selbst vollenden soll. Die Flecken, die uns jetzt entehren, sollen uns abgenommen, die verkehrten Vorgänge in uns beseitigt werden, damit wir in uns selbst zu einem reinen, Gott wohlgefälligen Bild verklärt werden. So blieb die Heiligungslehre dem griechischen Tugendideal untertan, das die Ausbildung des Menschen zur möglichsten Vollkommenheit anstrebt, nur dass der Theologe diese nicht von der eigenen Energie,

sondern von der göttlichen Gnade erwartete.³⁰⁸ So lange wir aber nur an uns selber denken, sind wir unvermögend anzugeben, was wir zu wollen und zu tun haben. Um einen guten Willen zu finden, müssen wir die Verhältnisse ins Auge fassen, in die uns Gott zu den andern versetzt; denn in der Gemeinschaft entsteht uns die Möglichkeit und Fähigkeit zur Liebe und Arbeit und zum göttlichen Dienst. Eine Heiligung, die uns nicht miteinander verbindet, sondern uns nur bei dem festhält, was sich in uns selbst abspielt, verkürzt sich zum Kampf mit unsren sinnlichen Reizungen, an den die Tradition überwiegend denkt, wenn sie von unsrer Heiligung spricht. Sie begehrt Gottes Gnade, um die Unordnung und Überreizung unsrer sinnlichen Begehungen zu überwinden. Damit bekommt aber unser Christentum nur ein negatives Ziel, da es uns nur damit beschäftigt, unsre krankhaft erregten Triebe zu unterdrücken. Unser Leben bleibt arm, wenn wir kein höheres Ziel haben als die Eindämmung unsrer Sinnlichkeit.³⁰⁹

Nur dadurch ist es auch möglich geworden, dass die Bewegung unsres Denkens vom Heiligungsbegriff abgesondert blieb.³¹⁰ Gegen den sinnlichen Reiz in seinem Übermass erbittet sich der Glaubende die heilenden Kräfte der göttlichen Gnade, Kräfte, die seinem personhaften, geistigen Leben fremd bleiben. Wie sich der Schaden an unsrer natürlichen Art befindet, so wird auch die Heilung von einem naturähnlichen Vorgang erhofft. Wenn wir uns dagegen ernsthaft um den Willen Gottes bemühen, müssen wir denken lernen, so denken, dass wir Gottes Willen sehen. Dann ist unser ernstes Anliegen die Klärung und Befruchtung unsres Verstands, durch den wir das helle Auge erlangen und wahrnehmen, was zu unsrer Pflicht gehört und wie wir sie richtig vollführen. Zur Lehre von der Heiligung gehört die von der Erleuchtung notwendig. Ein Verlangen nach Heiligung, das nicht zuerst und zugleich nach der Reinigung und Mehrung unsres Sehvermögens strebt, durchkreuzt sich selbst. Ehe die Liebe handeln kann, muss sie sehen.

Darum blieben in der alten Lehre von der Heiligung die Vorstellungen von der Gemeinde dürftig, da sie die Aufmerksamkeit nur darauf richtete, wie die Gemeinde das Wort und die Gabe Gottes empfangen. Was sie in Gottes Regierung zu leisten hat, worin ihr Dienst Gottes besteht

und wie sie ihn vollführt, blieb unbeachtet und diese Unaufmerksamkeit hat die Praxis der Kirche gelähmt.³¹¹ Wenn wir aber verstehen, dass die heiligende Gnade Gottes uns zu unsrem Beruf verhilft, indem sie uns für ihn das Verständnis und den Willen und das Vermögen gibt, haben wir auch erkannt, dass der Beruf des Einzelnen einen Teil derjenigen Tätigkeit bildet, durch die die Gemeinde sich aufbaut und Gott preist. Durch diese erhält jedes ihrer Glieder die von ihm auszurichtende Dienstleistung und für diese bedürfen und empfangen wir die Heiligung.

Da sich uns Gottes Gnade in der Rechtfertigung und Wiedergeburt so bezeugt, dass sie uns eine vollkommene Gabe gewährt, sind wir auch im Blick auf unsre Heiligung, die uns in den mannigfaltigen Verzweigungen unsrer Arbeit der göttlichen Leitung und Begabung teilhaft macht, dessen gewiss, dass sie ihr Ziel erreicht und uns mit einer vollkommenen Gnade begabt. Demgemäss gibt uns Jesus auch die Verheissung der Vollkommenheit.³¹² Sie spricht wie alle Verheissungen Jesu nicht das Resultat unsrer Leistung, sondern die Gabe Gottes aus. Durch ihn ist unser Verhältnis zu Gott vollendet und fest, eine vollkommene Gebundenheit an Gott und darum eine vollkommene Befreiung von allem Bösen. Darum wird der Vollkommenheitsgedanke verdorben, wenn er von Gott weg auf unser Verhalten hinübergelegt wird, so dass unsre Leistung und Erfahrung von uns als vollkommen beurteilt wird. Wir haben das, was wir in uns selber sind, und das, was die göttliche Gnade als unser Ziel uns sichert, nicht zu vermengen.

Während sich die älteren perfektionistischen Theorien die Vollkommenheit durch natürliche Mittel zu verschaffen suchten, berufen sich die modernen Versuche, im Christenstand die sündlose Vollkommenheit zu erreichen, auf die fehllose Sicherheit, mit der der Glaube das von ihm Erbetene empfangt. Die Vollendung der Heiligung trete mit der Vollendung unsres Glaubens ein und sei darin begründet, dass wir uns in jedem Moment glaubend in der Gemeinschaft des Christus halten. Damit trete auch seine die Sünde ausschliessende Wirksamkeit für uns ununterbrochen in Kraft, so dass uns das Verbleiben in seiner Gemeinschaft die Sündlosigkeit gewähre.

Unsre Verbundenheit mit Christus, die sich durch den

Glauben herstellt, wird aber nicht wahrheitsgemäss aufgefasst, wenn sie als Verwandlung unsres Wesens gedeutet wird; denn wir wenden uns im Glauben mit unsrer sittlichen Not und fleischlichen Art dem Christus zu. Deshalb entsteht in uns mit dem glaubenden Anschluss an ihn der Kampf, der, solange unsre irdischen Lebensbedingungen gelten, nicht aufgehoben werden kann. Wir widersetzen uns im Glauben unsrem Willen, indem wir uns mit dem Willen Gottes einigen, und verleugnen uns selbst, indem wir uns zu ihm bekennen. Wenn dieser Gegensatz in uns verschwände und sich nur noch Einheit und Übereinstimmung zwischen ihm und uns in uns fände, so hätten wir den Glauben überschritten und statt desselben das Schauen erlangt. Solange unsre Frömmigkeit im Glauben besteht, führen wir unser Leben in unsrer sündhaften Art, nicht nur in der Erinnerung, dass wir sie einst hatten, sondern mit der beständigen Erfahrung, dass wir sie haben, nicht nur mit der Gefahr, dass wir fallen können, sondern unter dem Druck unsrer realen Abnormität. Wie unsre Rechtfertigung Sündern die Gerechtigkeit gibt, so macht auch unsre Heiligung aus Sündern Täter des göttlichen Willens.

Berufen wir uns darauf, dass der Glaube alles empfangt, was er erbitte, da er die allmächtige Hilfe anrufe und erlange, so gehört es nicht weniger zur Vollständigkeit des Glaubens, dass wir auch im Blick auf die schwerste Last und bitterste Not, auch im Blick auf unsre sittliche Abnormität, die keusche Unterordnung unter Gott unverletzt bewahren und uns keine Verkehrung des Glaubens in ein gebieterisches Postulat gestatten, das Gottes Gnade beherrschen will.³¹³ In welchem Mass und in welcher Ordnung uns der Sieg über uns selbst gegeben wird, darüber verfügt Gottes Gerechtigkeit, nicht unsre Wünsche. Zweifellos ist, dass wir nicht bloss einzelne Sünden, sondern diese ganz zu verneinen haben, ebenso zweifellos, dass die Gnade Gottes uns keine Sünde zumutet, sondern uns von ihr ganz befreit. Wie sich aber dieses in die Ewigkeit emporragende Ziel im konkreten Verlauf unsrer Geschichte realisiert, wie uns Gott das Auge für seinen Willen öffnet und unsren Willen von seiner Verkehrtheit befreit und richtig macht, darüber verfügen nicht wir durch die gebieterische Macht unsres Glaubens, sondern das erleben wir entsprechend der Schritt und Schritt sich enthüllenden Regierung Gottes, die uns für ihn bereitet und mit ihm vereint.

Gott heiligt uns auch dadurch, dass er uns unsre verdorbene Art zeigt, uns von allem Vollkommenheitsdünkel befreit und uns enthüllt, was an Lust und Kraft zur Sünde in uns wohnt. Gegenüber diesen beugenden Erlebnissen, die uns die göttliche Rechtsverwaltung bereitet, besteht unsre Aufgabe darin, dass wir uns eben deshalb an die Vollkommenheit seiner Gnade halten und um ihretwillen von unsrer Gegnerschaft gegen unsre ganze Sünde nicht weichen.

Wo die Heiligung als eine Verwandlung unsrer Natur vorgestellt wird, wird sie auch als Abbruch der Geschichte gedacht. Der Geheiligte wird aus den menschlichen Verhältnissen herausgeführt und wird Eremit. Gottes Gnade erhält uns aber an unsrem Ort in der Geschichte und gibt uns nicht irgendwelche uns wünschbar scheinende Vollkommenheiten, sondern die Befähigung, an dem Ort, an dem wir stehen, das zu tun, was jetzt recht und gut vor Gott ist. Die Heiligung hebt darum die Besonderung nie auf, die uns durch unsre geschichtliche Lage gegeben ist, sowohl von aussen her im Vermögen und Bedürfnis der Gemeinde, für die wir leben, als von innen her durch die Erträge der uns selbst inwendig formenden Prozesse. Bilden wir uns willkürlich mit frei waltender Phantasie ein Ideal, in dessen Erfüllung unsre Heiligung bestehen soll, so kann uns dies in schwere Versuchung und Versündigung führen. Da unsre Heiligung in der Ausrüstung für den uns gegebenen Beruf besteht, so führt sie uns nie aus der individuellen und zeitgeschichtlichen Besonderung heraus. Sie gibt uns darum auch nie eine Selbstgenügsamkeit, die uns auf uns selbst beschränkte. Zu den wirksamsten Mitteln, durch die uns die göttliche Gnade heiligt, gehört unsre Versetzung in die christliche Gemeinschaft mit ihrer gemeinsamen Arbeit und Zucht. Aszeten, die sich im Interesse ihrer Sündlosigkeit von den andern absondern, verschmähen ihre Heiligung.

118.

Die Erwählung.

Wir sprechen nochmals die ganze Gnadengabe Gottes, das ganze Evangelium aus, wenn wir sagen: Gott hat uns erwählt. Nicht nur eine Vorbedingung für die Gnade oder ein Anfang derselben ist uns damit gegeben, sondern diese

in ihrer Vollständigkeit und ewigen Herrlichkeit. Es ist Gottes ganze Gabe, dass sein ewiger Wille uns erfasst, uns mit ihm verbindet und zu Empfängern seiner Liebe macht.

Der Gesichtspunkt, unter dem hier das Walten der göttlichen Gnade betrachtet ist, ergibt sich daraus, dass hier der Ewigkeitsgedanke in unsre Beziehung zu Gott aufgenommen ist. Was Gott für uns ist, das entsteht nicht in der Zeit und ist dem Werden und Vergehen nicht unterworfen. Gottes Wille hat ewigen Bestand, auch der Wille, mit dem er uns zu sich beruft und für sich lebendig macht. Er folgt nicht dem nach, was wir in der Zeit erlebten und schufen, sondern geht nicht nur unsrem Werk, sondern auch unsrer Existenz voran, weil er Gottes eigener Wille ist.

Das ist die Weise, wie auch wir an der Ewigkeit Gottes Anteil haben, und bildet zum präexistenten Wesen des ewigen Sohnes die unsrem Lebensmass entsprechende Analogie. Er freilich ist so der von der ewigen Liebe Erzeugte, dass er im Vater ewiges Leben und Gottheit hat. Wir haben nur so an Gottes ewiger Liebe teil, dass er unser Bild in seinen ewigen Blick fasst und mit ihm seine Gnade vereint, mit dem Erfolg, dass wir im Ablauf der Zeit an unsrem Ort ins Leben treten und durch unsre Geschichte die Wirkung seines ewigen Willens empfangen.

Es ist nicht fruchtlos, dass wir uns das gnädige Wort Gottes auch in dieser Form verdeutlichen.³¹⁴ Wir erreichen dadurch, dass der Glaube zustande kommt als Vertrauen zu Gott, frei von aller Stützung auf uns selbst, los von der Berechnung unsres Verdiensts und Werts. In der Erwählung wird Gottes Gnade so erfasst, wie sie ihm selbst eignet und unser Leben und Wirken schafft, nicht aber von uns hervorgerufen wird. Darum befreit uns die Erinnerung an unsre Erwählung von den Zweifeln, die an der Unfertigkeit und den Schwankungen unsrer eigenen Erfahrung entstehen. Sie steht über allem, was wir an uns selbst wahrnehmen, sei es erfreulich oder bedrückend, so unerschütterlich wie Gott selbst. Daher entsteht auch aus der Erwählungsgewissheit die Freudigkeit zum Handeln. Da unser Verhältnis zu Gott befestigt ist, fällt die Furcht von uns ab, die uns oft vor den Schwierigkeiten der Tat zurückweichen lässt. Wie immer ihr Ausgang und Erfolg sei: unsre Verbundenheit mit Gott wird dadurch nicht gestört.³¹⁵

Diese Wirkung kann jedoch der Erwählungsgedanke nur dann haben, wenn er uns glaubhaft ist, und dazu gehört, dass er zusammen mit seinem Grund in unser Wahrnehmen tritt, nicht für sich allein und abgeschnitten von dem, was ihn bezeugt und beweist. Zu diesem Fehler gab die Theologie dann Anlass, wenn sie die Erwählungslehre zur ersten Erkenntnis machte, mit der unser Wissen von Gott beginne, in der Meinung, dass das, was unsre Beziehung zu Gott begründe und der Sache nach das Erste sei, auch das Erste für die Lehre und den Glauben sei.³¹⁶ Wir gewinnen aber nicht am Geheimnis, sondern an der offenbaren Bezeugung Gottes unsre Gewissheit, nicht an Gottes Willen, sondern an Gottes Werk, nicht an dem, was vor der Zeit in Gott verborgen ist, sondern mit dem, was in der Zeit durch ihn geschaffen und uns gegeben ist. Der Erwählungsgedanke verliert seinen Grund und wird zu einer das Denken bedrückenden Last, die nur durch Zwang übernommen wird, und zum Grund der Erschütterung und Angst, wenn wir die göttliche Gnade nicht als Erlebnis innerhalb unsrer Geschichte vor Augen haben, weil der Ruf Jesu sie uns bringt. In der uns gewährten Berufung erkennen wir den ewigen Willen Gottes und können ihn nicht abseits von ihr ergründen. In der zeitlichen Wirkung offenbart sich ihr ewiger Grund und ohne sie bleibt er uns ein unzugängliches Geheimnis. Darum ist es falsch, von der Erwählung zu sprechen, ehe die Berufung zu Christus an uns ergangen ist. Erst nachdem wir im Besitz der Gnade stehen, haben wir vor Augen, dass uns Gott ewiglich erkoren hat.

So steht der Erwählungsgedanke im Neuen Testament. Vorbildlich ist hiefür die Weise, wie ihn Paulus im Römerbrief verwendet, erst nachdem der ganze Inhalt des Evangeliums entfaltet ist, erst nachdem er ausgesprochen hat, was uns mit dem Tod und der Auferstehung Jesu gegeben ist und was uns die Sendung des Geistes gewährt. Nun, nachdem die Kindschaft Gottes beschrieben ist in ihrer für uns gegenwärtigen und von uns erlebbaren Herrlichkeit, hebt er unsren Blick hinauf zur ewigen Hoheit Gottes und gibt uns zu bedenken, dass er uns kannte und vorbestimmte vor der Zeit und uns deshalb auch berufen hat, Röm. 8, 28—30.

Darum warnte die reformierte Kirche die, die über ihre Erwählung unsicher waren, immer davor, sich bloss mit dem

Erwählungsgedanken zu beschäftigen; sie müssten sich zu Christus wenden, auf ihn hören und ihm glauben und dadurch, dass sie an ihn glauben lernten, würden sie ihrer Erwählung gewiss.³¹⁷ Die Regel, die hier den Zweifelnden gegeben wird, spricht aus, wo der Erwählungsgedanke im christlichen Denken seinen Ort hat, nicht vor der Geschichte, sondern nach ihr, nicht als Vorbedingung zur Erkenntnis des Christus, sondern als ihr Resultat, nicht als erste Gewissheit, mit der wir zu beginnen hätten und die unsren Verkehr mit Gott begründen könnte, sondern als der letzte Blick in die Herrlichkeit der göttlichen Liebe, der uns von unsrem irdischen Standort aus erreichbar ist.

Die Schwierigkeiten, die den Gebrauch der Erwählungslehre beschränken, entstehen zum Teil daraus, dass sich uns neben dem Ewigen unser zeitliches Leben bloss noch als Schein darstellt. Was kann der zeitliche Vorgang noch bedeuten, wenn der ewige Wille Gottes über ihm steht? Hat er noch kausale Macht, noch unentbehrliche Wesenhaftigkeit? Sein endgültiges Resultat steht ja fest, ehe er geschieht; höchstens offenbart er, was als ewige Wirklichkeit vor ihm und ohne ihn schon besteht. So scheint die Sendung des Christus ihre Wichtigkeit zu verlieren, da ja durch Gottes ewige Wahl seiner Gemeinde schon seine Gnade zugeteilt ist. Soll es auch für sie erst noch einer Versöhnung mit Gott bedürfen? Ebenso scheint den Vermittlungen der Gnade durch das Wort und Sakrament und dem Glauben ihre Kraft und Notwendigkeit entzogen zu sein; wir sind Gottes, ehe wir ihm glaubten, auch dann, als wir ihm noch ungläubig widerstanden. Der Glaube wird in uns entstehen, wenn und weil wir erwählt sind; unser Verhalten verändert Gottes Beziehung zu uns nicht. Durch dieselbe Betrachtung wird auch die menschliche Sünde zum Schein herabgesetzt. Wenn der Erwählung ihre Versagung durch die Verwerfung zur Seite steht, was bedeutet neben Gottes Entscheid noch unser Entschluss? Ist unsre Sünde noch mehr als die notwendige Folge des uns von Gott trennenden Urteils?³¹⁸

Dieser ganze Gedankengang ist deshalb krank, weil er den Willen Gottes von seinem Werk trennt und den Willen dazu benützt, um das Werk zu entleeren, während in Wahrheit Wille und Werk in einer festen kausalen Geeinheit stehen. Um des Werkes willen ist der Wille da, damit das

Werk entstehe. Er wird durch dieses nicht nur für den Blick andrer offenbar, sondern hat in ihm selber seine Vollendung und seinen Bestand. Die Aussage über Gottes Willen kann uns deshalb nie von Gottes Regierung wegwenden, da sie seinen Willen an uns wirksam und für uns gültig macht. Folgte aus Gottes Willen nicht sein Werk, so wäre er nicht mehr vorhanden und kassiert. Unsre Schätzung des göttlichen Willens überträgt sich somit auf alles, worin wir das göttliche Wirken erleben, auf jenes Handeln Gottes, das unsre Geschichte gestaltet, auf die Sendung des Christus, durch den wir Gottes Berufung empfangen, auf unsren Glauben, durch den wir inwendig mit ihm verbunden sind, auf unsre Sünde, durch die wir ihm widerstreben. Wer diese Akte, die unsren Lebenslauf bilden, verachtet, entwertet auch Gottes Willen, in dem sie ihren Grund haben. Wir können den Willen Gottes nur dadurch ehren, dass wir sein Werk schätzen; wenn dagegen aus der Einsicht in die ewige Herrlichkeit seines Willens die verächtliche Beurteilung seines Werks entsteht, so haben wir unser Denken verkrümmt.

Tiefer und reiner ist das Bedenken, das auch hier wie bei der Rechtfertigung und Wiedergeburt und noch stärker als dort am Kontrast zwischen der vollendeten Festigkeit des göttlichen Willens und unsrer unfertigen Beweglichkeit und Veränderlichkeit entsteht. Denken wir an Gottes Willen, so sind wir darüber gewiss, dass er in absoluter Klarheit und Wirkungsmacht über jeder Schwankung steht. Anders sehen die Vorgänge aus, die sich in unsrem Bewusstsein als unsre Erfahrung vollziehen. Hier kommt es nie zur unerschütterlichen Fixation. Wir sind jetzt gläubig; werden wir es immer sein? Der Glaubende kann wieder ungläubig werden, der bisher Ungläubige gläubig. Über beiden steht aber der ewige Wille in seiner Unwandelbarkeit. Der früher Ungläubige war auch in der Zeit seines Unglaubens erwählt. Vor Gott stand er als der, der sein eigen ist, dem seine Gnade Glauben geben wird. Der später Ungläubige war auch in seinem Glauben verworfen; er steht vor Gott als der, dem er die Gnade versagt. Wann und wie wird nun in unsrem irdischen Leben die ewige Herrlichkeit des göttlichen Willens offenbar? Man sieht es dem Ungläubigen nicht an, dass er verworfen ist; vielleicht ist er doch erwählt. Ebensowenig ist es dem Gläubigen erkennbar, dass er erwählt ist; vielleicht ist er

doch verworfen. Denn die Endgestalt unsres Lebens ist uns noch verborgen. Die zurzeit vorhandene Färbung unsres Bewusstseins und die momentane Bewegung unsres Willens kann wieder vergehen. Wie kann nun der Erwählungsgedanke zum Inhalt unsres Glaubens werden, also von uns mit einer Gewissheit erfasst werden, die nach Gottes ewiger Gnade mit Zuversicht als uns gegeben greift?

Diese Frage entsteht aber nicht einzig am Erwählungsgedanken, sondern haftet an jeder Fassung des Evangeliums, am Rechtfertigungssatz und am Wiedergeburtbegriff nicht weniger als an der Erwählungslehre. Immer ist uns mit der Verheissung Jesu eine vollkommene Gabe zugesagt, die sich mit unsrem beweglichen Zustand nicht deckt. Wie im Rechtfertigungssatz beides in unsrem Blick steht, dass wir vor Gott gerecht sind und dass wir gegen ihn im Unrecht sind, wie uns durch den Satz von der Wiedergeburt beides gewiss ist, dass Gott uns das Leben gab und dass das, was wir sind, sterben muss, ebenso wird uns durch die Erwählungslehre ein doppeltes in unsren Blick gehalten, dass uns eine ewige und unerschütterliche Liebe trägt und dass unser inwendiges Leben veränderlich und vergänglich ist. Hier geschieht die Einigung der beiden Gewissheiten immer einzig dadurch, dass wir zwischen dem, was Gott, und dem, was uns zukommt, scharf und klar die Unterscheidung vollziehen. Nicht unsrer Willensgestalt eignet die unbewegliche Festigkeit, sie eignet Gott; nicht unsre Liebe ist ewig und unzerstörlich; das ist nur Gottes Liebe. Von uns sagen wir die Wandelbarkeit und Zerstörbarkeit aus, die Möglichkeit des Falls und Tods; die Herrlichkeit des ewigen Wollens und Vollbringens legen wir nicht uns bei, sondern Gott. Wir preisen mit dem Erwählungsgedanken nicht uns, sondern Gott, und dass wir mitten in der Erfahrung unsrer schwankenden Beweglichkeit Gottes Festigkeit bejahen, eben das ist der Glaubensakt.³¹⁹

Durch die Vollkommenheit des göttlichen Willens wissen wir, dass sich in Gott die Weisheit und die Wahl nicht trennen. Sie lässt nicht zu, dass wir das göttliche Auge vom göttlichen Willen sondern und eine Spaltung zwischen seinem Wissen und Willen in Gott hineinlegen. In der Einigung mit dem Schauen und der Weisheit gibt sich der Wille seinen Grund und wird hell, während er durch die Trennung von

ihr zur Willkür und dunkel würde. Über den Grund der göttlichen Wahl wissen wir, dass er sich nicht in uns findet, weil das, was wir wollen und wirken, im göttlichen Willen seinen Grund hat, nicht aber den göttlichen Willen begründet. Wie aber Gott seinem Willen in sich seinen Grund gebe, das ist kein Gegenstand für unser Denken. Da wir den göttlichen Willen nur an seinem Werk erkennen, so erkennen wir auch seinen Grund einzig an seinem Ziel und dieses ist uns dadurch enthüllt, dass unsre Erwählung durch unsre Berufung zum Christus an uns wirksam wird. Damit wissen wir, was im ewigen Schauen Gottes steht und kennen den Grund der uns gewährten Gnade, soweit als wir, das Geschöpf, den Schöpfer zu erkennen berufen sind. Wir sind im Sohn erwählt, ewig geliebt im ewigen Sohn. Die beiden Punkte, an denen unser Auge zu Gottes ewigem Wesen emporgehoben wird, stehen nicht unverbunden nebeneinander. Von Jesus wird unser Auge zu dem emporgeleitet, der ewig im Vater ist, von unsrer Berufung aus zur ewigen Gnade, die uns mit Gott vereint. Der Trinitätsgedanke und der Erwählungsgedanke berühren sich. Die ewige Gemeinschaft des Sohns mit dem Vater schliesst unsre Erwählung ein und deshalb umfasst unsre Erwählung auch unsre Berufung zu ihm, unsren Glauben an ihn, unsre Liebe an ihn, unser Werk für ihn. Doch nicht das gibt der Gnade ihren Anfang, sondern ihr Grund und Anfang ist Gott.³²⁰

C.

Die Wirkungen der Gnade.

119.

Der Glaube an Jesus.

Jesus begründet den auf ihn gewendeten Glauben dadurch, dass er uns, indem er sich uns als den Christus anbietet, eine vollendete Güte sichtbar macht, Gottes Güte, die wirksam zu lieben weiss, wie uns die von ihm uns angebotene Gnadengabe zeigt. Damit ist uns mehr als ein Gebot, das Glauben fordert, gegeben; damit erhalten wir die Ermächtigung zum Glauben, das Glaubensmotiv.

Die positiven und negativen Merkmale, die den Glauben

vom Wissen unterscheiden, treten im Verhältnis zu Jesus besonders plastisch hervor. Durch die Begegnung mit ihm entsteht in uns mehr als ein zustimmender Denkakt, weil sein Ziel unsren ganzen Lebensstand mit seinem Werk in Beziehung bringt. Seine Verurteilung unsrer Sünde verlangt von uns die willentliche Zustimmung; seine Bezeugung der göttlichen Gnade tut es ebenfalls. Seine Gabe will von uns begehrt sein und seine Herrschaft fordert uns zum Gehorsam und zum Dienst auf. Deshalb ist im Verhältnis zu ihm keine Neutralität denkbar, die unser Urteil unfertig, unser Verhalten unbestimmt liesse. Wir können die Erinnerung an ihn nicht neben unsre anderen Gedanken stellen, ohne ihr Macht über uns einzuräumen, sondern sind vor ihm zu einer Entscheidung genötigt, die, ob sie positiv oder negativ ausfalle, unsre Geschichte bestimmt. Dieses Resultat tritt sofort mit Sicherheit ein, sowie uns an Jesus sichtbar wird, dass er sein Werk im Dienst Gottes auf Grund seiner Sohnschaft Gottes vollbringt. Denn dann macht die Begegnung mit ihm unser Gottesbewusstsein wach, an dem die Aufforderung zum Glauben immer und untrennbar haftet. Jesus beruft uns deshalb, ihm zu vertrauen, weil Gott für uns der Beziehungspunkt unsres Vertrauens werden soll. Gott gebührt aber die vollständige Öffnung unsrer Person, die ganze Unterordnung unsres Denkens und Wollens unter ihn. Stückweise und gebrochene Affirmationen haben hier weder logische noch ethische Richtigkeit. Der Glaube an den, in dem sich Gott bezeugt, wird eine entschlossene Bejahung, wird Gewissheit. Indem sich die Erinnerung an Jesus mit dem Gottesbewusstsein vereint, ist der Glaube an ihn da. Er entsteht dadurch, dass in uns an der Kenntnis Jesu die Gewissheit der göttlichen Gnade erwacht.

Ermöglicht wird uns die Zuwendung zu ihm durch die Übereinstimmung, in der sein Wort und Werk mit dem steht, was uns durch unser natürliches Erlebnis als Gottes Gabe verliehen wird. Er bewährt sich an dem, was wir als wahr, gut und göttlich kennen. Die Rechtfertigung gibt die Antwort auf die im Gewissen entstehende Frage; die Erlösung erfüllt unsre Sehnsucht; die Kindschaft Gottes macht das Gottesbewusstsein in uns fest, das uns auf allen seinen Stufen in Gott unsren Vater zeigt; die Heiligung bringt die Normen zur Geltung, die wir als heilig kennen; die durch ihn ent-

stehende Gemeinschaft verschafft uns die heilsame, normale Sozietät. Allein es entstehen hier auch starke Spannungen, so dass uns das Nichtwissen, das den Glauben von der Erkenntnis unterscheidet, beim Anschluss an Jesus immer fühlbar ist. Mit einer uns bezwingenden Macht wird uns der Glaube von Jesus nicht aufgenötigt, schon deshalb nicht, weil hier die Sinne nicht mitwirken, da die irdische Arbeit Jesu der Vergangenheit, seine himmlische Herrschaft der Unsichtbarkeit angehört. Mit dem, was wir uns mit unsren Wünschen und Vermutungen als Offenbarung Gottes konstruieren, deckt sich das, was wir von ihm wissen, nicht. Sein Ende überrascht uns und hat einen Antrieb zur Verweigerung des Glaubens bei sich. Wir erwarten von dem, der im Namen Gottes handelt, nicht den vollständigen Verzicht auf die Macht, nicht die Willigkeit zum Sterben. Die Vereinigung des Christusamtes mit dem Kreuz bleibt ein Wunder und mit unsrer Erfahrung können wir die Auferstehung, Erhöhung und Gegenwart Jesu nicht sicherstellen. Sie behalten für uns die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses. Sie bekommen für uns Verständlichkeit und Begründetheit dadurch, dass wir sie als Gottes Werk erkennen. Dadurch sind sie aber zugleich unsrem Erkennen entzogen, weil uns mit jedem Offenbarwerden Gottes ein Geheimnis sichtbar wird. Sodann ergibt sich aus dem Werk Jesu auch in der Gestalt, die es in der Kirche erhält, ein mächtiger Kontrast gegen sein Ziel, da er uns die Vollendung verheisst, während wir nur die begrenzten Resultate seines Wirkens vor Augen haben. Was wir ihm zutrauen sollen, geht also über das von uns Erfahrbare hinaus. Dadurch wird eine Überlegung und Entschliessung nötig, wenn sein Wort als unser Eigentum in uns fest werden soll.

Ebenso kraftvoll treten die Konflikte hervor, in die das Wort Jesu mit unsrer Begehrung tritt. Alles, was in uns gegen Gott streitet, treibt uns auch vom Christus weg. Schon seine Forderung, dass wir ihm glauben, bringt eine harte Kollision mit unsrem selbstischen Trieb hervor. Wir suchen damit unser Recht, unsre Ehre, unsren Beruf nicht mehr in uns selbst, sondern machen ihn zu unsrem Herrn und haben unsren Stützpunkt statt in uns nun über uns, in ihm. Daher ist der Glaube an ihn stets die Durchkreuzung unsrer Eitelkeit und kommt nur durch eine Lösung von uns selbst zu-

stand, die über unser Vermögen, Recht und Verdienst ein negatives Urteil fällt. Das Denken des Glaubens geht weg von uns hin zu ihm; das Urteil des Glaubens spricht mit der Bejahung, die es Jesus gibt, eine Verneinung gegen uns selber aus; das Begehren des Glaubens ist der Verzicht auf den Eigenwillen und der Gehorsam gegen seinen Willen; alles Vorgänge, die nicht die Selbstverständlichkeit eines Naturprozesses an sich haben, sondern bestimmt eine Entscheidung von uns verlangen, durch die wir Jesu Wort in uns befestigen. Sodann entstehen aus dem Glauben die Busse und die Liebe, ohne die wir den Glauben nicht empfangen. Sie haben aber alles gegen sich, was uns die sündliche und selbstische Begehrung wertvoll macht.

Auf Jesu Seite geschieht nichts, was uns die eigene Entscheidung für ihn ersparte. Seine Beziehung zu uns wird nie mit einer mechanischen Wirkung vergleichbar, auch nicht durch den heiligen Geist, da sich auch das Wirken des Geistes nie als Unterdrückung, sondern als Begründung der persönlichen Funktionen in uns zeigt. Sein ganzes Verhältnis zu uns bleibt so, dass es uns die Frage vorlegt, ob wir uns ihm anschliessen oder uns von ihm wegwenden.³²¹

Dadurch hört aber der Glaube nicht auf, die uns dargebotene Gabe zu sein, und wird nicht unser Produkt, unsre Leistung, unser Verdienst. Die Gabe, die uns Jesus anbietet, hat er selbst für uns erworben in Kraft seiner Sendung durch Gott und unsre Berufung zu ihm wird uns durch seine Verkündigung verschafft, somit durch Faktoren vermittelt, die von uns unabhängig sind, und unsre innerliche Bereitung für den Glauben ist unsrer eigenen Bewirkung entzogen. Das wird uns gerade dadurch deutlich, dass wir den Gegensatz des Glaubens gegen unser natürliches Denken und Wollen wahrnehmen. Dadurch erhält der Glaube für jeden, der ihn besitzt, das Merkmal einer göttlichen Gabe. Das Verhältnis, in das wir durch ihn eintreten, ist für uns geschaffen, nicht von uns gemacht; wir stiften es nicht, sondern werden in dasselbe eingeführt. Wir üben mit dem Glauben nicht einen produktiven, sondern einen rezeptiven Akt, der uns mit seiner objektiven und seiner subjektiven Begründung gegeben ist und nun von uns angeeignet und bestätigt wird. Die Entstehung des Glaubens ist uns als das Werk des heiligen Geistes in uns offenbar.³²²

Da der Glaube an Jesus aus seiner Verkündigung entsteht, so ist er von unsrer eigenen Lebensgeschichte unabhängig. Er bekommt dadurch die Bedeutung eines Anfangs, der keine Vorbedingungen fordert, sondern uns den Zugang zu Gott jetzt öffnet, wo uns Gottes Berufung erreicht. Der Gedanke, dass wir uns zuerst zum Glauben vorbereitet, für ihn fähig und seiner würdig gemacht haben müssten, widersetzt sich dem Amt und Werk Jesu. Im Blick auf ihn haben wir uns immer zu sagen, einerlei wie unsre Lage beschaffen sei, dass wir jetzt, wo er uns verkündigt wird, glauben dürfen und können, und dies mit dem vollständigen, unermesslichen Erfolg, den die Gnade dem Glauben gewährt. In der Arbeit der Kirche kommt dies dadurch zur Erscheinung, dass sie bei der zum Glauben berufenden Predigt kein »Ansehen der Person« kennt, sondern sich an alle mit der Gewissheit wendet, dass ihnen Gottes Gnade gelte, an Kinder und Sterbende, an die moralisch hoch und tief Stehenden, an die intellektuell Reichen und Armen.³²³

Die Unabhängigkeit des Glaubens von unsrer ihm vorangehenden Geschichte, durch die er für uns zum neuen Anfang unsres Lebens wird, kommt ihm durch die Vollständigkeit der göttlichen Gnade in der Sendung des Christus zu.

Dadurch aber, dass sich die Gnade an uns wendet und uns aufgibt, mit unsren Gedanken den Ruf Gottes zu denken und mit unsrem Entschluss dem Willen Gottes zu gehorchen, wird der Glaube von unsrer Lebensgeschichte abhängig und steht unter dem Gesetz, das den Verlauf unsrer Gedanken und Entschlüsse zu einer einheitlichen Geschichte macht. Ob wir den Gedanken, der uns durch unsre Berufung gegeben ist, denken und den Willen, der uns durch sie verschafft wird, wollen, das ist vom Zustand abhängig, in dem wir uns durch das befinden, was wir bisher taten und erlebten. Deshalb bleibt unser Leben auch dann, wenn wir den Glauben empfangen, eine einheitliche, verständliche, dem Gesetz der Kontinuität unterworfenene Geschichte. Achten wir auf das, was beim Glauben unser Verhalten ist, so hat der Gedanke an eine Vorbereitung für den Glauben Richtigkeit. Was wir im Glauben denken, wird uns durch alle Täuschung, Unwahrheit oder Lüge, die in uns ist, erschwert, durch jede Wahrheit und Kenntniss des göttlichen Werks erleichtert. Dem, was wir im Glauben wollen, widersteht alles schlechte

Wollen in uns und hilft alles gute Wollen in uns. Darum ist unser Glaube oder Unglaube vom Stand unsrer Erkenntnis, unsrer Busse und Liebe abhängig und erleidet die Rückwirkung, die unser richtiges oder falsches Denken, unser gutes oder schlechtes Handeln auf uns hervorbringt.

Auch darin macht Jesu Werk die Einheit der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit offenbar. Darin, dass der Glaube unabhängig von jeder Vorbedingung am Anblick des Christus entsteht, offenbart sich die freie Obmacht der göttlichen Gnade; darin, dass unser Glaube im Verlauf unsrer Geschichte seinen bestimmten Ort hat, erweist sich die göttliche Gerechtigkeit. Wie Gott aber beides eint, als der freigebende seine Liebe in Vollzug setzt und als der Kenner und Richter des menschlichen Handelns uns das zumisst, was in diesem begründet ist, das bleibt Gottes unauflösliches Geheimnis, an dessen Unerforschlichkeit wir inne werden, dass er uns weder unsren eigenen Lebenslauf noch den der andern so in unsre Hände gibt, dass wir ihn selbstherrlich leiteten, sondern selbst regiert.⁵²⁴

120.

Die Heilsgewissheit.

Mit dem Glauben, durch den wir das Wort Jesu in uns aufnehmen, haben wir Gott als den erkannt, der uns rechtfertigt, erlöst, zu seinen Kindern macht und uns seine ewige Liebe gibt. Also ist uns mit dem Glauben die Heilsgewissheit so gegeben, wie sie uns unter den irdischen Bedingungen erreichbar ist.⁵²⁵

Die häufigen Versuche, eine andere Heilsgewissheit zu erreichen als die, die im Glauben an Jesus besteht, sind entweder durch die Besorgnis veranlasst, dass Bewusstseinsformen nicht als Glaube anerkannt werden, die doch die Merkmale des Glaubens besitzen, nur dass sie noch nicht Heilsgewissheit seien, wodurch der Kreis der Glaubenden zu sehr verengt werde, oder sie entstehen aus der Furcht, dass damit eine unbegründete und gefährliche Erweiterung der Heilsgewissheit begünstigt werde, die sie auf fromme Zustände übertrage, die dazu noch nicht geeignet seien. Wer aus solchen Motiven vom Glaubenden noch einen Fortschritt fordert, der ihn nun erst noch zur Heilsgewissheit bringen

soll, sucht ihn in einem Zuwachs von Erkenntnis oder im Eintreten gewisser Empfindungen oder in der Bewährung des Glaubens durch die Tat.

Die Umwandlung unsrer Ungewissheit über das Heil in Heilsgewissheit kann vom Wachstum unsrer Erkenntnis nicht erwartet werden, ohne dass der Glaube aufhört, der für unsren Anteil an Gott entscheidende Vorgang zu sein, und an seine Stelle die Erkenntnis tritt. Wir erhalten so eine unser Heil schaffende Theorie, wodurch wir uns von Jesus trennen. Wir bringen aber dadurch in den Glauben, den wir unsrer Heilsgewissheit voranstellen, einen Widerspruch hinein, da uns zwar Gott im Christus erkennbar, dagegen unser Heil noch verborgen sein soll. Denn wir haben nicht Gott vor Augen, wenn wir ihn nicht als den Guten erfassen, somit als den, der das Heil dessen ist, der ihm glauben kann, und kennen den Christus nicht, wenn wir die göttliche Gnade nicht sehen, die ihn sendet.

Das freilich geschieht oft, dass die Heilsgewissheit erst später zu einem früher schon vorhandenen religiösen Besitz hinzukommt. Dann ist aber immer das, was neu entstanden ist, der Glaube selbst, nicht bloss ein Wissen, das zu einem vorher schon vorhandenen Glauben an Jesus hinzukäme. Es geht z. B. oft der Erkenntnis des Christus der Stand unter dem Gesetz voran. Dann besitzen wir einen Gottesgedanken, der für uns Gewissheit hat und uns in unsrem Handeln bestimmt. Gleichwohl bleibt unsre Bejahung Gottes gebrochen, da sie den Vorbehalt noch nicht überwunden hat, wir müssten erst das Ergebnis unsres Handelns abwarten und messen können, ehe wir Gott als unsren Gott erfassen dürfen. Während der Arbeit, die wir auf die Erfüllung des göttlichen Gebots richten, stellt sich eine geschlossene Verbundenheit mit Gott noch als unmöglich dar. Erreicht uns nun Jesu Wort und führt es uns zur Wahrnehmung der Kreuzesgnade, so ist damit nicht nur unser Wissen bereichert und unser Gottesgedanke mit neuem Inhalt gefüllt, sondern es ändert sich auch die Art, wie der Gottesgedanke in uns steht, weil er nun nicht mehr zurückgeschoben wird, bis die sittliche Arbeit getan sei, und nicht mit dem Wunsch verbunden ist, Gott möge uns jetzt noch ferne bleiben, solange wir noch mit unsrem Werk nicht fertig sind, sondern jetzt bejahen wir ohne Aufschub und Bedingung Gott als unsren Gott. Mit

der Kenntnis Jesu ist also nicht nur ein neues Wissen, sondern der Glaube entstanden, und deshalb war bisher keine Heilsgewissheit da, während sie jetzt eben dadurch entstanden ist, dass der Glaube entstand.

In ähnlicher Weise vollziehen sich die Übergänge vom Providenzglauben zur christlichen Rechtfertigung. In jenem kann eine ernste Bejahung der göttlichen Güte enthalten sein; sie bleibt aber gebrochen, weil sie sich nur auf die äussere Gestaltung des Lebens und die Bereitung des Geschicks bezieht, während der Mensch für alles, was sein persönliches Leben bestimmt, selber sorgt, sich selber die Tugend erwirbt, selber die Schuld beseitigt und sich selber die gereinigte Erkenntnis Gottes verschafft. Tritt die Erkenntnis des Christus in ein solches Bewusstsein hinein, so wird ihm freilich jetzt erst die Heilsgewissheit vermittelt, aber auch jetzt erst ein von Begrenzungen freier, den ganzen Menschen bewegender Glaube gegeben.

Die Heilsgewissheit ist nicht eine unveränderliche Grösse, wie sich uns auch das Unheil erst allmählich durch die erlebte Befreiung von ihm enthüllt. Je mehr wir Sünde und Tod unter uns haben, um so inhaltsvoller wird die Heilsgewissheit. Diese Bewegung ist aber von der des Glaubens nicht zu trennen, sondern völlig mit ihr eins. Der Kampf um die Heilsgewissheit ist der Kampf um den Glauben, die Erhaltung der Heilsgewissheit die Erhaltung des Glaubens, wie auch umgekehrt der Verlust der Heilsgewissheit der Verlust des Glaubens ist.

Oft wird der Versuch gemacht, durch Empfindungen den Glauben zur Heilsgewissheit zu steigern. Es gebe einen Glauben, der eine ernstgemeinte Zuwendung zu Gott sei, jedoch seiner noch nicht froh werde, sondern eine empfindungslose Starrheit im Menschen übrig lasse; dann sei noch keine Heilsgewissheit da. Diese entstehe erst dann, wenn es uns empfindlich geworden sei, dass wir vom Wort Jesu unsre Begnadigung empfangen. Da die Empfindung den Eingang eines Gedankens in unsren Lebensakt unterstützt und anzeigt, wird es keinen Glauben geben, der völlig ohne Empfindung wäre. Wenn aber eine gewisse Färbung oder Stärke des Empfindens, z. B. das Vorwiegen der Freude, die Heilsgewissheit tragen soll, so ist das, was unsren Anschluss an Gott bewirken soll, aus dem personhaften Verhalten in

das hinübergelegt, was es als ein passives Bewegtwerden begleitet. Wenn unser Zutritt zu Gott von intensiven Schmerzen umringt ist, so nimmt dies dem Glauben nichts von seiner Macht, und selbst wenn wir im Glauben überwiegend unsre erstorbene Empfindungslosigkeit empfinden und uns schelten müssen, dass wir weder jubeln noch klagen können, sondern eine unbewegliche Erstarrtheit in uns tragen, so tut sich darin freilich unsre sittliche Not kund; aber dem Glauben ist damit, dass er der Glaube eines an Empfindung armen Menschen ist, nichts entzogen, wofern nur wir selbst es sind, die sich zu Gott wenden. Aus der Reflexion auf die Empfindung wäre auch nie Gewissheit zu gewinnen, weil sich ein Mass, wie viel Gefühl den Glauben zur Heilsgewissheit mache, wie viel Freude an der göttlichen Gnade hiezu erforderlich sei, noch weniger feststellen lässt als ein Mass für die zum Heil notwendigen Gedanken.

Ernste Beachtung verlangt diejenige Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Heilsgewissheit, die ihn dann in sie übergehen lässt, wenn die Gott gehorchende Tat zu ihm hinzugekommen ist. Dann, wenn der Glaube sich dadurch bewährt habe, dass uns Gottes Gnade den guten Willen gab und die Ausführung unsres Diensts ermöglichte, sei die Gewissheit des Heils erlangt. Wenn uns aber, ehe die Reflexion auf das uns gelungene Werk hinzutreten kann, die Aneignung der Gnade unmöglich sein soll, so wird der an uns ergehende Ruf Gottes zunächst nur mit einer halben, bedingten Antwort erfasst. So erscheint uns der Empfang der göttlichen Gabe erst als möglich, noch nicht als wirklich; wir sehen auf eine künftige Begnadigung hinaus und nehmen noch nicht eine Gnade wahr, die empfangen wird. Dieses Verhalten gegen Gott ist somit eine Hoffnung, aber noch kein Glaube. Soll nun unser Hoffen infolge unsres Werks zur Heilsgewissheit werden, so ist an Stelle des Glaubens der Gehorsam zu dem gemacht, was unsren Anschluss an Gott bewirkt. Seine Gnade gibt sich uns dann nicht durch den Glauben, sondern durch die Tat, wodurch es wieder fraglich wird, ob aus der Reflexion auf unsre Leistung überhaupt Gewissheit, also Glaube zu gewinnen sei. Mögen wir die Ansprüche, die wir an uns richten, noch so nüchtern formulieren und uns verdeutlichen, von einer unser Lebensmass überschreitenden Vollkommenheit und Sündlosig-

keit könne nicht die Rede sein, sondern nur davon, dass wir keinen »toten Glauben« haben und den Gehorsam mit ihm verbinden, so wird doch nie deutlich, wann diese Erprobung des Glaubens ausreichend vollbracht sei, wann wir so viel gehandelt haben, dass wir nun glauben dürfen, so glauben, dass darin die Heilsgewissheit liegt. Für diese Theorie ist die katholische Formel die beste: die Liebe lege in den Glauben die rechtfertigende Kraft. Denn diese Formel erinnert an die mit dem Glauben stetig verbundene Willensgestalt. Dann ist aber nicht mehr der Glaube, sondern die Liebe das, was uns in die göttliche Gnade versetzt, und die Gefahr ist schwerlich mehr abweisbar, dass wir selbst durch unser Verhalten unsre Verbundenheit mit Gott herstellen sollen, so dass wir in unsrem Verhältnis zu ihm an die erste Stelle treten und damit sowohl den Glauben als die Liebe verlieren, weil dadurch beides egoistisch verdorben wird.

Die Formeln, die erst den durch die Tat erprobten und mit der Liebe geeinten Glauben als Heilsgewissheit gelten lassen, gehen von der auf den Glauben rückwirkenden Kraft des richtigen Handelns aus, überspannen sie aber. Im Vermögen, richtig zu handeln, wird göttliche Gnade erlebt, wie in der Gebundenheit an die Sünde Ungnade. In der Nötigung zur Selbstbeschuldigung liegt darum eine Erschwerung des Glaubens, im guten Gewissen Glaubensfähigkeit, Hilfe zum Glauben. Wer diese verschmäht, steht in der Gefahr des boshaften Glaubens. Was uns aber durch unser Handeln ermöglicht oder erleichtert wird, ist eben der Glaube, nicht etwas Neues oder anderes, sondern jener Glaube, durch den wir im göttlichen Wort unsre Berufung hören und am Kreuz des Christus unsre Rechtfertigung sehen.

121.

Die Einrede gegen die Möglichkeit des christlichen Glaubens.

Der Zweifel, ob es überhaupt möglich sei, zur Gewissheit über die Sendung Jesu zu kommen, hat die Festigkeit der Beziehung im Auge, die sich zwischen uns und dem Geglaubten herstellen soll. Dazu sei aber die Überlieferung über Jesus nicht geeignet, weil geschichtliche Überlieferungen nie in einer solchen Gestalt an uns herantreten, dass sie einer sicheren

Bejahung fähig seien, und weil uns auch die Jünger Jesu kein fehlloses und vollständiges Wissen über ihn darbieten. Dennoch verlange die Kirche für die Geschichte Jesu eine vollständige Zustimmung und mühe sich mit der künstlichen Erzeugung von historischen Gewissheiten ab; aber alle unsre Versuche, uns über ihn eine Gewissheit einzubilden, die ohne Schwankung wäre, müssten vergeblich sein.

Der Glaube an Jesus kommt aber dadurch zustande, dass uns Gott als der Wirker seiner Geschichte erkennbar wird. Damit sind ihre menschlichen Wirker und Erzähler nicht beseitigt, sind aber nicht isoliert von Gott, sondern als die Träger des göttlichen Worts und der göttlichen Gnade der Glaubensgrund. Somit stuft sich zwar unsre Gewissheit über das von Jesus Vollbrachte nach der Sicherheit und Deutlichkeit der Überlieferung ab und in vielen Beziehungen gelangen wir über die Unwissenheit oder über unsichere Wahrscheinlichkeitsberechnungen nicht hinaus. Aber diese Unmöglichkeit, zu einem Urteil zu kommen, trifft nur die natürliche und menschliche Vermittlung des Geschehenen, nicht seine Beziehung zum göttlichen Willen und Werk. Wenn und weil uns diese erkennbar wird, steht über den Schwankungen unsres historischen Urteils ein geschlossenes Ja, das unser Verhältnis zu diesen Ereignissen fixiert und ihnen als den Gott offenbarenden Taten unser Ich erschliesst.

Wenn die christliche Verkündigung nicht den Glauben, sondern statt desselben die Richtigkeit unsres geschichtlichen Wissens zur Heilsbedingung machte, dann freilich wäre etwas Unmögliches von uns gefordert und uns eine Bemühung zur Pflicht gemacht, die mit dem uns gegebenen Bericht der Jünger nicht auszuführen ist. Nun ist aber nicht die Richtigkeit unsrer Gedanken, die wir uns über Jesus machen, unsre Gerechtigkeit vor Gott, sondern unser Glaube an ihn, d. h. die Weise, wie das, was wir von ihm wissen, sei es viel oder wenig, uns bewegt, und die Anbietung des Glaubens empfangen wir nicht dadurch, dass unser Wissen über Jesus vollendet ist, sondern dadurch, dass uns sein Ziel, das über allen seinen einzelnen Worten, Werken und Erlebnissen steht, wahrnehmbar geworden ist. Heften sich für Einzelne oder ganze Generationen an gewisse Teile der Evangelien Zweifel, z. B. an das Wunder Jesu, an seinen Anfang und Ausgang, seine wunderbare Erzeugung und seine Auferstehung, so be-

stimmt dies freilich die Art und Kraft des ihnen gegebenen Glaubens; versagt ist ihnen der Glaube aber erst dann, wenn ihnen das Bekenntnis Jesu, mit dem er uns sein Ziel kundtut, undeutlich geworden ist. Die Peinlichkeiten, die solche Zweifel begleiten, haben immer die Gefahr bei sich, dass sie uns zu gewaltsamen Gegenmitteln verlocken. Wir sind aber dazu, dass wir unsren Zweifel so behandeln, wie es die Wahrheitsregel von uns verlangt, gerade dadurch befähigt, dass Jesus nicht auf den Zustand unsrer neutestamentlichen Wissenschaft, sondern auf unsren Glauben seine Gnade stellt und sie ihm vollständig gibt, auch wenn er so klein wie ein Senfkorn ist.³²⁶

Mit der Betonung unsrer Unwissenheit, die vieles an der christlichen Überlieferung unsicher macht, verbindet sich der Einwand, dass Vergangenes für uns nie eine ernsthafte Bedeutung erlangen könne. Was hinter uns liege, liege auch unter uns und könne unser Wollen nicht mehr bewegen. So ist es, wenn der Wirker der Geschichte tot ist; dann ist mit ihm auch seine Geschichte der Vergangenheit verfallen. Wenn sie aber den göttlichen Willen vollbracht hat, dann hat sie beständige und unzerstörbare Beziehungen zu jedem Ich und gestaltet sein reales Verhältnis zu Gott und sein Gottesbewusstsein. Jesus hat dafür den Tatbeweis erbracht, dass er unsren Willen und unsre Tat zu begründen vermag, und der absolute Inhalt seiner Aussage macht durchsichtig, warum er mit unvergänglicher Kraft die menschliche Geschichte bewegt.

122.

Stufen im christlichen Glauben.

Unsre Beziehung zu Jesus stellt sich durch die Mittel her, durch die seine Wirkung uns berührt, durch seine Worte, die Sakramente, die Bibel, die christliche Gemeinschaft und das kirchliche Amt. Daran entsteht unser Glaube; denn dadurch kommt unsre Berührung mit Jesus zustande. Der Glaube erhält aber seine Vollständigkeit erst dann, wenn er nicht auf ein Etwas, das von Jesus stammt und von ihm zeugt, sondern auf ihn gerichtet ist.³²⁷ Denn erst mit dem Anschluss an ihn, den Lebenden, erhält der Glaube bewusst und vollständig die Richtung auf Gott. Dingliches reicht zur Offenbarung und Verherrlichung Gottes nicht aus, sondern

wirkt zu ihr dadurch mit, dass es der Person als das Mittel für ihr Handeln dient. Der erste Gegenstand der göttlichen Liebe sind nicht Sachen, auch nicht Gedanken, wenn sie von der Person getrennt werden, nicht allgemeine Wahrheiten oder Gesetze, sondern die Liebe des Vaters gehört dem Sohn, in dem sie die Liebe erweckt, so dass sie sich zur vollkommenen Gemeinschaft vollendet. Er ist deshalb die Gabe, mit der wir Gottes Gnade erleben, und nur er reicht aus, um zu Gott gewendeten Glauben zu begründen. Nicht weil wir von Jesus Gesprochenes wissen, von ihm Gebotenes vollziehen oder von ihm hergestellte Dinge besitzen, ist uns die Einsetzung in Gottes Gnade gegeben, sondern weil wir mit ihm, dem ewigen Empfänger und Geber der göttlichen Liebe, verbunden sind. Er wird uns freilich zum Verborgenen, wenn wir die Vermittlungen verschmähen, die uns sein Wirken zutragen. Verachtung seiner Worte, Geringschätzung des Sakraments, Isolierung von seiner Kirche sind mit dem Glauben an ihn nicht vereinbar, da die Schätzung, die wir ihm geben, an dem entsteht, was von ihm stammt und zu ihm beruft. Es ergibt aber einen deutlichen Unterschied, ob unser Glaube sein Ziel in diesen dinglichen Mitteln findet oder durch sie hindurch und über sie empor zum Christus sieht. Nun erst befreit uns unser Glaube, während die Unterwerfung unter die Dinge uns immer beschränkt, weshalb jeder Glaube, der nur auf sachliche Heilmittel gerichtet ist, auch wenn sie die Träger der göttlichen Gnade sind, eine unfrei machende, von aussen uns aufgelegte Bindung bewirkt. Der auf die Bibel, auf die Sakramente, auf die Kirche gerichtete Glaube bringt darum eine ängstliche Gesetzmäßigkeit hervor, solange er nicht im Gnadenmittel die Gnade, damit aber den, dessen Wille die Gnade ist, erfasst.³²⁸

Gibt es unbewussten Glauben an Jesus? Das Bewusstsein begleitet den Glauben, weil wir wissen, wo wir die Basis für unsre Zuversicht haben, ob wir sie auf Christus oder auf uns selbst gründen oder sie verzagend wegwerfen. Sprächen wir von einem Glauben, bei dem das Bewusstsein völlig erloschen wäre, so zerflösse der Glaubensbegriff in Formlosigkeit. Er kann nicht auch seelische Vorgänge umfassen, in denen kein bestimmter Gedanke mitwirkt. Die Frage, ob Glaube an Jesus auch ohne Bewusstsein entstehe,

kann also nur meinen, ob der Mensch nach der Verheissung Jesu Anteil an Gott haben kann, ohne dass er davon weiss. Es wird dabei daran gedacht, dass uns sittliche Entscheidungen, durch die wir unser Verhältnis zu den Nächsten ordnen, unsren Einschluss in Gottes Gnade bringen können, oder daran, dass sich Furcht und Scham um den Glauben legen können, die uns nicht zum Genuss unsres Heils gelangen lassen, oder daran, dass sich sofort der Ernst des Gehorsams an ihn fügt und die Arbeit, in die er uns führt, das Bewusstsein um das, was uns im Glauben verliehen ist, verdeckt.

Wenn wir aber den Glaubensbegriff soweit erstrecken, dass er alle religiösen Bewegungen der Seele umspannt, entsteht eine ernsthaft zu fürchtende Konfusion. Mag auch in ihnen allen Glaube mitschwingen, so ist doch der Akt nach dem zu benennen, woran er das von ihm erstrebte Ziel besitzt. Bei solchen Ausweitungen des Glaubensbegriffs wird einem kranken Motiv Gehör gegeben; dann soll kein Akt des Menschen unter Gottes Gnade stehen und Jesu Verheissung besitzen, der sich nicht als Glaube definieren lasse. Jesus hat aber auch dem Werk, der Busse, der Liebe seine Verheissung gegeben, nicht deshalb, weil das Werk, die Umkehr, die Liebe auch Glaube wären, sondern weil der Gehorsame den Willen Gottes tut, der Reuige zu Gott umkehrt und die Liebe gut ist und Gottes Willen erfüllt. Wenn die Angst vor Gottes Ungnade uns zu ihm hinwendet, so sollen wir das nicht Glauben heissen, sondern Furcht Gottes. Haftet unser Blick an der Verwerflichkeit unsrer Übeltat, so ist das Reue oder Busse, die freilich den Glauben an Gottes Vergeben und Erlösen in sich haben muss, aber vom Glauben dadurch deutlich unterschieden bleibt, dass der Vorgang in unsrer Sünde seinen Zielpunkt hat. Damit sind diese Akte nicht entwertet, weil auch die Furcht Gottes und die Umkehr Gottes Verheissung haben. Soll aber das, was in uns geschieht, Glaube sein, so müssen wir dabei der Gnade Gottes bittend und dankend zugewandt sein und dies so, dass sie uns als Wirklichkeit gewiss ist. Es ist möglich, dass ein Gläubiger sich nicht als gläubig zu bezeichnen wagt, möglich, dass er Angst hat, sich als den zu wissen, der in Gott seinen Halt hat, obgleich er sich an ihn hält. Es ist auch zweifellos, dass für den Glauben das Gottesbewusstsein primär ist, das Selbstbewusstsein sekundär, primär,

dass wir Gottes Gnade sehen, sekundär, dass wir darauf reflektieren, dass wir sie sehen. Immerhin ist jene zagende Scheu nicht normal. Die Gnade ist doch erst dann als vollkommen erkannt, wenn wir sie uns aneignen, und die Angst, wir könnten sie dadurch entweihen und verlieren, bildet eine Schwäche des Glaubens, die an der Unbedingtheit und Vollendetheit der göttlichen Gnade zur Ruhe kommen soll.

Die Beweglichkeit unsres Glaubens entsteht teils durch die Beweglichkeit unsres Erkennens, teils durch die unsres Willens. Durch die verschiedenen Urteile über die Gemeinschaft Jesu mit Gott entsteht nicht nur eine Veränderung in unsrer Theorie, sondern auch ein deutlich abgestufter Unterschied im Glauben. Wenn wir in Jesus den Frommen sehen, der zuerst oder besonders deutlich die Einheit mit Gott in seinem Denken und Wollen besass, so wird der an ihm entstehende Glaube von dem verschieden, der in ihm unsren Versöhner mit Gott erkennt, der uns die Kindschaft Gottes gibt. In jenem Fall ist Jesus der Anlass des Glaubens, der durch ihn in uns entsteht, aber nicht sein Empfänger, nicht der, auf den wir uns verlassen, sondern der Glaube wendet sich, nachdem er von ihm erweckt oder doch unterstützt ist, von ihm weg zu Gott. Dadurch stellen wir Jesus neben uns in die Reihe der Glaubenden und nur insofern über uns, als sein Beispiel uns den Glauben zeigt.³²⁹ Der neutestamentliche Glaube richtet sich dagegen auf ihn und gibt unsrer Zuversicht an seinem Versöhnen und seiner Herrschaft ihren Inhalt.

Da die am Kantianismus teilnehmenden Theologen jene Form des Glaubens, die Jesus als sein Vorbild benützt, verbreitet haben, bekam für die deutschen Kirchen die Frage Bedeutung, ob ihr die kirchliche Gemeinschaft gewährt werden dürfe. Die Unterscheidung zwischen der Theologie und dem Glauben war hier an einer besonders eingreifenden Frage durchzuführen. Jene Form des Christentums ist so lange nicht als Unglaube, sondern als Glaube zu beurteilen, als denen, die sie vertreten, der Gegensatz zwischen der Gemeinschaft Jesu mit Gott und ihrer eigenen Sündhaftigkeit und Geschiedenheit von Gott unerkennbar bleibt. Die Möglichkeit liegt vor, dass wir zunächst am Werk Jesu nichts sehen, was ihn für uns wirksam macht, als sein Beispiel, und wenn daraus ein zu Gott sich wendender Glaube

entsteht, der seine Gnade erfasst, so ist damit ein christlicher Glaube entstanden, da er sich Jesu wegen zu Gott wendet. Wenn wir aber ernsthaft empfangen wollen, was Jesus besass, so wird es sich uns als unwahr erweisen, wenn wir uns ihm gleichstellen, weil unser Streit gegen Gott nicht gleichwertig mit seiner Sohnschaft Gottes ist, und indem wir erkennen, dass uns unser Recht, Gottes Kinder zu werden, von ihm gegeben wird, ist der Glaube durch ihn zum Glauben an ihn geworden. Wird dagegen die Gleichwertigkeit des eigenen religiösen Erlebnisses mit demjenigen Jesu festgehalten, so erscheint er uns zunehmend als entbehrlich und der Glaube streift, falls er sich erhält, seine christliche Art ab, womit auch die kirchliche Gemeinschaft aufgegeben wird.

Auch durch die vertiefte Erkenntnis der Wirkung, die das Wort und der Geist Gottes in uns schaffen, entsteht eine fortschreitende Bewegung im Glauben. Haben wir deshalb einen suchenden und einen besitzenden Glauben zu unterscheiden, zwischen denen die Aneignung der göttlichen Gabe stände, so dass wir, ehe wir gerechtfertigt und wiedergeboren wurden, einen suchenden, nachdem wir es sind, einen besitzenden Glauben hätten?³³⁰ Ein Suchen, das die Zustimmung zur Verheissung Jesu noch nicht erreicht, ist aber ein Sehnen oder Hoffen; so lange es noch nicht danken kann und die Gabe, die die Sehnsucht erfüllt, erst in der Ferne sieht, ohne wahrzunehmen, dass sie im Christus vorhanden ist, ist der Glaube noch nicht da. Damit ist unser Hoffen nicht entwertet; denn Jesus hat es nicht von Gottes Verheissung getrennt. Andererseits bleibt der Glaube auch auf seiner höchsten Stufe ein Suchen, nicht nur ein Empfangen, und begründet nicht nur den Dank, sondern auch die Bitte. Denn er hat seinen Grund nicht in unsrem eigenen Lebensstand, sondern in dem, was Gott im Christus für uns ist. Er kann aber nie ohne ein Empfangen und Danken sein; denn schon das ist Gottes Gabe, dass wir ihm glauben dürfen, und die Erhörung und Bewährung wird dem Glauben in mancherlei Weise zuteil. Er wird um so stärker, je mehr durch die Erlösung vom Bösen und vom Übel die Gemeinschaft mit Christus unsren Lebensstand bestimmt. Aber die Gleichheit zwischen uns bleibt dadurch gewahrt, dass die Erlösermacht Jesu nie so Sichtbarkeit für uns erhält, dass

wir über den Glauben emporgeführt würden, weil nun das Ziel erreicht, die Sünde vergangen und das Fleisch dem Geist ganz unterworfen wäre. Da der unser Begehren spaltende Gegensatz stets in uns wirksam bleibt, üben wir bleibend den spezifischen Akt des Vertrauens zum Christus durch die Verneinung unsrer selbst.

Durch die Bewegung unsres Willens wird der Glaube deshalb zum Wachsen gebracht, weil die Liebe und der Gehorsam stärkend auf ihn zurückwirken. Wir erhalten vom guten Gewissen, das die redliche Tat begleitet, die erneute Ermächtigung zum Glauben. Soweit ist der Satz richtig, dass uns ein Urteil über die Echtheit unsres Glaubens durch unser Handeln ermöglicht werde, da wir am richtigen Wandel erkennen, dass unser Glaube keine Einbildung sei.³³¹ Dieser Gedanke wird aber zu einem Widerspruch gegen das Wort Jesu, das alle zur Busse beruft und allen die Vergebung anbietet, wenn erst die Tüchtigkeit unsres Handelns uns zum Glauben ermächtigen soll. Denn diese Ermächtigung erhalten wir von Jesus durch sein Werk. Das Bewusstsein, dass wir glauben, tritt nicht erst dadurch in den Glauben hinein, dass wir seine sittlichen Wirkungen wahrnehmen, sondern ist ihm selber eingepflanzt und den Zweifel an der Wahrheit unsres Glaubens haben wir dadurch zu überwinden, dass wir uns Gottes Gnade im Wort und Werk Jesu aufs neue verdeutlichen.³³² Nur insofern hat der Schluss aus unsrem Handeln auf unser Glauben Richtigkeit, als alles, was uns als Ertrag des Glaubens in der Liebe und im Dienst zuteil wird, unsre Gewissheit bestätigt und unsren auf Christus gerichteten Willen stärkt.

Die Grenzen, innerhalb deren die Abstufungen des christlichen Glaubens bleiben, ergeben sich gegen die Verzagttheit hin dadurch, dass eine Missachtung Jesu entstehen kann, die auch sein Zeugnis für Gott als pathologische Erscheinung auffasst oder mit einer pessimistischen Entwertung der Geschichte nur der Vergangenheit überweist, gegen die Hoffart hin dadurch, dass ein religiöses Hochgefühl gepflegt werden kann, das im eigenen Lebensstand die Geeinheit mit Gott besitzt und dem Menschen den Stützpunkt in sich selbst verschafft, so dass er keinen Versöhner und Herrn mehr bedarf.

123.

Störungen im christlichen Glauben.

Aus den Störungen, die sich im Verhältnis des Glaubens zur Erkenntnis einstellen können, entstand die Unterscheidung des besonderen vom allgemeinen Glauben. Weil die christliche Lehre angenommen werden kann, ohne dass sie unser persönliches Verhalten gegen Gott bestimmt, hat die Tradition neben den allgemeinen den besonderen Glauben gestellt, der das »für mich« an die Verkündigung der göttlichen Heilstaten anschliesst und sich dadurch das Wort aneignet. Der allgemeine Glaube besteht somit in der logischen Zustimmung, wobei sich der Grad der Denkarbeit, der zu ihr führt, verschieden abstuft; sie kann sich mit der passiven Untergebung unter den Glauben der Gemeinde begnügen, aber auch mit ernster, persönlicher Durchforschung der Lehre verbunden sein, da auch bei tüchtiger theologischer Arbeit Verwicklungen im Wollen und Empfinden die Aneignung der im allgemeinen bejahten Lehre immer noch verhindern können.³³³ Wir haben aber die intellektuelle Zustimmung zum Wort Jesu, solange wir ihm die Geltung für uns versagen, noch nicht Glauben zu nennen. Denn Glaube im Unterschied von Wissen ist erst dann entstanden, wenn das Wort Jesu für uns Geltung bekommen hat. Wird diese Unterscheidung nicht festgehalten und auch das theologische Wissen Glaube genannt, so lässt sich die Verbildung des Glaubens in den Intellektualismus nicht verhindern. Aber auch die sentimentale Entstellung des Glaubens ist dann schwer zu vermeiden; denn das Wesen des besonderen Glaubens, der zum allgemeinen Glauben noch hinzukommen soll, besteht dann in den Empfindungen, die uns das Bewusstsein der persönlichen Begnadigung gewähren. Der Glaube wird aber gefährdet, wenn wir in unsren Gefühlen den Massstab für die Gewissheit suchen, dass wir gläubig seien, statt dass wir darauf achten, zu wem hin unser Blick und Begehren gerichtet ist. Die damit verbundenen Stimmungen, die freilich für unsren inwendigen Haushalt von grosser Wichtigkeit sind, bleiben vor krankhaften Missbildungen am besten geschützt, wenn sich keine absichtliche Beobachtung und Bearbeitung mit ihnen zu schaffen macht.

Auch die Frage nach dem »eingewickelten Glauben«

bekommt ihre Wichtigkeit dadurch, dass durch sie das Verhältnis des Glaubens zur Erkenntnis geregelt wird. Sie entsteht an der Tatsache, dass das den Glauben begründende Wissen nicht von allen erreicht werden kann. Da wir aber mit dem Glauben die ewigen Güter empfangen, wird die Frage ernst, ob er auch denen, die unwissend bleiben, noch erreichbar sei. Während die vorreformatorische Kirche, um den Universalismus der göttlichen Gnade über alle Bildungsstufen zu erstrecken, schon die Unterwerfung des Unwissenden unter die Kirche, die ihn willig macht, zu glauben, was die Kirche glaubt, als den seinem Vermögen entsprechenden Glaubensakt betrachtete, auch wenn er das von der Kirche Geglaubte nicht anzugeben vermöge, hat die reformatorische Theologie den eingewickelten Glauben verworfen und ein deutliches Wissen von dem, was geglaubt werde, verlangt. Darum hat die Kirche mit Eifer den Unterricht, dabei aber auch den Gedanken gepflegt, den vollständigen Glauben habe erst der theologisch Gebildete.

Wir können aber den Unterschied zwischen der Erkenntnis und dem Glauben nicht preisgeben, ohne dass wir an einem wesentlichen Punkt das Neue Testament verlassen. Nach seinem Zeugnis ist der Vorgang, der für unsren Christenstand entscheidend ist, nicht das, wie reich unsre Gedanken über Gottes Werke seien, sondern ob wir uns an ihn halten und darum die von uns erkannte Wahrheit, sei sie gross oder klein, bewahren. Es kann sich deshalb kleine Erkenntnis mit starkem Glauben und reiches Wissen mit Unglauben verbinden. Die Gefahr, dass die Kirche durch die Unterscheidung des Glaubens von der Erkenntnis zwar der Gnosis entgehe, dafür aber dem Agnostizismus ver falle und die Entartung der Frömmigkeit zum blossen Wissen durch die Verachtung des Wissens bekämpfe, tritt nur dann ein, wenn die Kirche ihre Berufung zum Glauben nur zu ihrer Beruhigung benützt. Dann wird freilich im Namen des Glaubens die Unwissenheit gepflegt und ihre Schmach und Not nicht mehr empfunden. So wird aber Gottes Gnade im Christus nicht geschätzt, sondern abgewiesen. Aus dem Glauben, der die Berufung zu Gott hört, entsteht das Verlangen, sein Wort zu erhalten, sein Werk wahrzunehmen und zu verstehen. Wie weit aber dieses Verlangen zur Erfüllung gelangt, hängt auch von Faktoren ab, über die wir keine Macht haben.

Daraus entsteht aber keine Erschütterung in unsrer Beziehung zu Gott; denn nicht der Grad unsrer Erkenntnis, sondern die Bewahrung des uns gegebenen göttlichen Worts ist unsre Gerechtigkeit vor Gott.³³⁴

Auf die Störungen, die im Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Wollen entstehen, zeigt der Begriff »toter Glaube« hin, der aus Jakobus stammt. Er benennt denjenigen Glauben, den wir von unsrem Wollen abgeschieden halten, so dass er bloss aus der Gewissheit besteht, die ausserdem noch von lebhaften Gefühlen umringt sein mag, doch ohne dass ihr die Tat folgt. Diese Entartung des Glaubens ist immer möglich, weil sich die sündigen Formationen des Willens immer dagegen sträuben, sich durch den Glauben widerlegen und zerstören zu lassen. Damit ist der Heilswert des Glaubens vernichtet, da die neben ihm und gegen ihn sich erhaltende Bosheit durch ihre Verbindung mit dem Glauben vollends schuldig wird. Der Glaube ist uns als Erlösung vom Bösen, nicht als Erhaltung im Bösen, nicht als Verführung zum Bösen gegeben. Dass ein so missbrauchter Glaube entwertet wird, ist durch dieselbe Gerechtigkeit gefordert, auf der die Gewährung des Glaubens und seine Anrechnung als Gerechtigkeit beruht. An der Kollision mit dem Schuldbewusstsein geht schliesslich das Vertrauen unter, und wenn sich die Gewissheit Gottes dennoch als unzerstörbar in uns erhält, so heftet sich an sie die Angst. Diese Erscheinungen gehören zum strafenden Walten Gottes.

124.

Die Gemeinsamkeit des Glaubens.

Die Einheit des Glaubens in allen ist in der Einheit seines Wirkers begründet, der in derselben Beziehung wie zu uns zu allen steht. Darum ist in jeden Glaubensakt die Bejahung der Gemeinschaft eingeschlossen. Dieselbe Unterordnung unter das göttliche Wort, in die wir selber treten, ist die allen angewiesene Stellung und die Begnadigung, die es uns gewährt, ist der allen gegebene Besitz.

Deshalb werden in der Christenheit alle individuellen Glaubensmotive der allen gegebenen Offenbarung Gottes unter- und eingeordnet. Mit dem Anschluss an den Christus ist der Anspruch nicht vereinbar, dass besondere Erweisungen

Gottes, z. B. ein Zeichen, die Glaubensfrage für uns entscheiden müssten, sei es im allgemeinen, sei es in einem besonderen Fall der Unsicherheit. Ein solcher Anspruch verdunkelt, dass uns im Christus die göttliche Gnade beruft und dass ihr Universalismus fraglich gemacht wird, wenn sie uns eine besondere Gunst erweisen und uns Grösseres als die allen gewährte Gabe verschaffen soll. Die speziellen Glaubensmotive, die uns in der äusseren Gestaltung unsres Lebens, z. B. durch die Gebetserhörung, oder in inwendigen Erlebnissen, z. B. durch ein starkes Erwachen der Gewissheit Gottes in besonderen Momenten, gegeben werden, sind nur dann gläubig verwendet, wenn sie das für alle vorhandene Zeugnis Gottes in uns befestigen und uns nicht über die Gemeinde emporheben, sondern in sie hineinstellen.³³⁵

Die Kraft, Gemeinschaft zu bilden, kann der Glaube nur dann verlieren, wenn er sich ins Selbstvertrauen verkehrt und nicht von uns weg zu dem, dem wir glauben, sieht, sondern sich doch wieder auf uns zurückbeugt. Wenn nicht Gott, sondern der uns erreichbare Gottesbegriff, nicht Christus, sondern unsre Christologie, nicht Gottes Gnade, sondern die von uns bis jetzt erlebte Frömmigkeit das ist, was wir als den das Heil gewährenden Faktor schätzen, dann freilich ist der Glaube eine trennende Potenz. Unsre Gedanken und Erlebnisse sind individuell bestimmt, und wenn sie zur allgemein gültigen Norm erhoben werden sollen, nach der sich alle zu gestalten haben, entsteht unvermeidlich der Streit, der Versuch zur geistlichen Gewaltherrschaft und das religiöse Eremitentum. Aller auf unser Ich gerichteter Glaube wirkt antisozial und zerstört die Kirche. Gilt dagegen unser Glaube ernsthaft nicht uns, sondern Gott, dann sind die mit ihm ausgesprochene Verneinung und Bejahung nicht nur für den einzelnen Fall und die einzelne Person, sondern für alle in Geltung gesetzt und wir halten die Gleichheit zwischen uns in der Schuld und in der Rechtfertigung, in der Not und in der Erlösung fest.

Die Individualisierung entsteht auch für den auf Christus gerichteten Glauben dadurch, dass er die konkreten Momente unsres Lebens erfüllt.³³⁶ Er erhält somit für jeden Einzelnen eine eigenartige Bestimmtheit und Begrenzung durch den Vorstellungskreis, den wir jetzt besitzen, und durch die Willensgestalt, die jetzt in uns vorhanden ist. Gott ist der

eine und selbe, Christus der in Gott vollendete und selbe für uns alle. Aber wir, die wir ihm glauben, sind individualisiert, und dies nicht nur durch unsre Schuld, sondern durch Gottes Willen, und dies gibt unsrem Verhältnis zu ihm Einmaligkeit, Unübertragbarkeit, Undurchdringbarkeit für jedes fremde Auge.

Wir dürfen auch hier die Eigenart der Einzelnen nicht nur als einen Mangel und als eine Erschwerung der Gemeinschaft beurteilen. Die abnormen Vorgänge unsrer Geschichte sind zwar auch in der Individualisierung unsres Glaubens wirksam, da die besondere Art und Tiefe unsrer Versündigung auch die Art färbt, wie wir uns glaubend zu Gott nahen. Wir können aber das richtige Verhalten nie dadurch bewirken, dass wir das Geschehene vergessen oder verleugnen; vielmehr findet die Aufrichtung, die uns mit dem Glauben gegeben ist, dadurch ihre Bewährung, dass sie uns zusammen mit der vollständigen Erkenntnis unsres Mangels zuteil wird, und die Herrlichkeit der göttlichen Gnade zeigt sich darin, dass sie den fortwirkenden Zusammenhang unsrer Geschichte nicht zerstört und dennoch für uns Gerechtigkeit schafft.

Daher hat jeder ein ihm zugeteiltes Mass des Glaubens, auf das wir deshalb zu achten haben, weil uns die Begrenzung unsres Glaubens auch die Grenzen zeigt, innerhalb deren unser Handeln richtig bleibt.³³⁷ Gewinnt der Glaube in einzelnen eine besondere Stärke, so haben sie daran ein ihnen gewährtes Charisma. Sie sind dadurch ermächtigt, von Gott zu erbitten, was andern versagt bleibt. Ihre Echtheit und Reinheit erweist eine solche singuläre Glaubensübung dadurch, dass sie in der Gemeinde weder Verzagtheit noch Überhebung stiftet, weder den Glauben der andern als gering entwertet noch sie zu nachahmenden Gewaltsamkeiten reizt, sondern alle sowohl in der Demut als in der Zuversicht ihres eigenen Glaubens stärkt.³³⁸

Durch die Individualisation, die der Glaube in uns erhält, werden die absoluten Aussagen, die ihn als unsre Gerechtigkeit und unser Leben werten, nicht erschüttert. Denn sie sind nicht aus dem abgeleitet, was wir eben jetzt nach unsrem Lebensmass als das von uns Erkannte und Gewollte in uns tragen, sondern sprechen aus, was Gott ist, was Christus ist. Darum begleiten die absoluten Begriffe Ge-

rectigkeit, Heiligkeit, Erlösung, Kindschaft Gottes den Glauben beständig in allen seinen Individualisationen. Sie hängen nicht von seiner Stärke ab, sondern bezeichnen, was von Anfang an und immer sein Eigentum ist.³³⁹

Da uns der Glaube miteinander vereinigt, ist die christliche Gemeinschaft im inwendigen, persönlichen Leben ihrer Glieder begründet. Aber an derselben Stelle, die ihr ihre Vollständigkeit gibt, entsteht auch ihre Schwierigkeit. Denn der uns einigende Vorgang ist keinem Beobachter zugänglich; unser Glaube ist einzig Gott bekannt. Er hat aber Mittel, durch die er sich bezeugt; denn er bringt das Bekenntnis und die Tat hervor, nicht nur jenes, sondern auch diese, weil der Glaube nicht nur unsre Gedanken, sondern auch unsren Willen bewegt. Wenn einzig das Bekenntnis als das Mass für den Glauben verwendet wird, so verfällt eine Kirche dem Intellektualismus; sie kann auf die Gemeinschaft im Handeln nur verzichten, wenn sie an die Stelle der Gemeinschaft des Glaubens die Gleichförmigkeit der Lehre setzt. Dadurch gefährdet sie aber den Glauben ihrer Glieder schwer, da Selbsttäuschungen und die sie begleitenden Erschütterungen nicht zu vermeiden sind, wenn eine Gemeinschaft vergisst, dass sich das innere Eigentum des Menschen ebenso sehr in seinem Handeln als in seinem Sprechen offenbart.

Weil die christliche Gemeinschaft ihren Grund im Glauben hat, ist sie ein freier Verband; wer an ihm teilnimmt, tut es mit eigenem Willen.³⁴⁰ Jeder Versuch, die Gemeinschaft des Glaubens durch mechanische Mittel herzustellen, ist für sie nur hinderlich. Das haben nicht nur die antiken, sondern auch die durch die Reformation entstandenen Kirchen erfahren, die der Versuch, den Glauben durch das Gesetz zu gebieten, schwer geschädigt hat. Derselbe Fehler kommt aber auch in den kleineren Verbänden häufig vor, da wir leicht dem Zwang andrer nachgeben, die uns ihren Glauben aufnötigen. So entsteht die unwahrhaftige Nachahmung des einen durch den andern, die fingierte religiöse Stärke, die den eigenen Glauben zu Gunsten eines fremden verleugnet.

Ähnliche Schwierigkeiten entstehen aus dem verschiedenen Mass des Glaubens, das die einander folgenden Geschlechter haben. Daraus wird nicht nur dann eine Schwächung des Glaubens, wenn sich die Skepsis auf diese Verschiedenheiten

beruft, sondern auch dann, wenn sie uns verleiten, einen vergangenen Glaubensstand künstlich nachzuahmen und so für die Kirche eine Einheit des Glaubens zu konstruieren, die nur Legende ist.³⁴¹ Die Einheit des Glaubens, die die ganze Christenheit verbindet, weil und soweit sie sich ihrem einen Haupt und Herrn untergibt, schliesst wechselnde Gestaltungen und Begrenzungen des Glaubens nicht aus. Wo die Gemeinschaft wirklich im Glauben ihren Grund hat, ist sie mit der Einsicht vereint, dass jeder echte Glaube, weil er uns selbst persönlich mit der uns gegebenen göttlichen Wahrheit einigt, durch alle Faktoren mitbestimmt ist, die auswendig und inwendig die besondere Lage jeder Gemeinschaft und jedes Einzelnen ergeben. Zur Aufhebung der Gemeinschaft können diese Begrenzungen des Glaubens nicht führen, weil sie nicht auch als Begrenzungen der Gnade zu deuten sind. Das Mass der uns gewährten Gabe ist damit freilich begrenzt; aber in der Gabe und über ihr steht die göttliche Gnade in ihrer Vollständigkeit und Universalität für jedes Geschlecht und jedes Glied der Christenheit.

125.

Die christliche Bekehrung.

Die Kenntnis Jesu führt uns unmittelbar zur Reue, weil Jesus den Protest gegen das Böse in Wort und Werk nicht weniger deutlich vollzogen hat als die Bezeugung der göttlichen Güte. Derselbe Blick, der uns Jesus als den Freund des Sünders zeigt, zeigt ihn uns auch als den Gegner des Bösen. Deshalb schliessen wir uns dadurch an ihn an, dass die Reue in uns entsteht.

Jeder der Begriffe, die Jesu Gabe beschreiben, enthält auch die Bestätigung seines Bussworts. Die Rechtfertigung beruht auf der Bezeugung unsres Unrechts, bringt es zur Anerkennung und begründet somit die Gnade Jesu auf unsre Reue. Der Empfang der von Gott uns gegebenen Gerechtigkeit geschieht durch den Verzicht auf unsre Gerechtigkeit. Die Erlösung wendet sich nicht nur gegen unsre physischen Übel, sondern auch gegen unsre sittliche Not. Indem wir sie durch eine Wiedergeburt empfangen, wird unser ohne Christus vorhandener Zustand verworfen und als ungeeignet beurteilt, um uns den Anteil an Gottes Reich zu verschaffen;

wir erhalten ihn dadurch, dass uns ein neuer Anfang bereitet wird. Die Heiligung hat ihren Gegensatz in unsrem verwerflichen Begehren und vollzieht sich durch den beharrlichen Kampf gegen die uns natürlichen Motive. So wird durch jede Bezeugung der göttlichen Gnade, die uns Jesus gewährt, die sittliche Antithese in unsrem Bewusstsein und Willen befestigt.

In der Auffassung und Betätigung der Reue zeigt die Kirche starke Schwankungen. Die alte Kirche übte sie als einen einmaligen Akt, durch den die frühere Lebensführung beendigt und mit dem Eintritt in die Gemeinde die Heiligkeit erreicht wird. Nur bei verkehrtem Verhalten entstand für sie die Frage, ob die Busse nochmals zu wiederholen sei. Dagegen sorgte die Kirche des Mittelalters durch die beständige Wiederholung des Buss sakraments dafür, dass alle ihre Glieder während ihres ganzen Lebens zur stetigen Übung der Busse angehalten wurden, und der Reformation erschien auch dies noch als eine kümmerliche Betätigung der Busse, da der Bussruf Jesu uns in die tägliche Busse versetze; ihre stetige Übung sei für den Christenstand konstitutiv. Als darauf der Pietismus an die evangelische Christenheit wieder die Bekehrungspredigt richtete, warf er der orthodoxen Behandlung der Reue vor, sie sei ein Verzicht auf den Erfolg der Busse und dadurch ihre Vereitelung; die echte Reue wolle das Böse tilgen; wenn sie aber zu einem dauernden Verhalten gemacht werde, sei sie zu einem erfolglosen Wunsch und fruchtlosen Versuch herabgesetzt und verleite zur Verträglichkeit mit dem Bösen, wodurch aus der Busse nicht die Überwindung des Bösen, sondern seine Pflege werde; daher sei es unerlässlich, dass wir einen Vorgang erlebten, durch den der gute Wille als ein neuer Anfang in uns entstehe und die vorhandene Sünde beende.

Die Fassung der Busse als Bekehrung, durch die wir uns vom Bösen mit einem einmaligen Akt trennen, ist uns von Jesus gegeben, da die Umkehr, die er dem Sünder anbot, darin besteht, dass die von Gott Abgewichenen zu ihm zurückkehren, die gegen ihn Empörten ihre Empörung beenden und Gott geben, was Gottes ist.³⁴² Die absolute Art des sittlichen Urteils lässt seine Zerbröckelung in sukzessive Stufen nicht zu. Die Busse, zu der uns Jesus beruft, ist die geschlossene Verurteilung des Bösen, damit auch seines Täters und verlangt den bedingungslosen Verzicht auf die

Sünde. Eine teilweise Abwendung vom Bösen ist keine Busse, sondern selbst eine Versündigung, selbst noch ein an das Böse gebundener Wille. Der entschlossene Verzicht auf das Böse geschieht durch die entschlossene Einigung mit dem Guten durch einen Willen, der nur das Gute will und dieses ganz. Zwischen dem Guten und Bösen gibt es nicht Zwischenformen. Ein Schwebezustand zwischen beiden ist uns nicht möglich. Der gute Wille entsteht als etwas Ganzes, als entschlossene Zustimmung zum göttlichen Willen oder er entsteht nicht.

Damit ist aber der Vorgang nicht aus der Verkettung der konkreten Ereignisse herausgehoben und nicht zu einer Abstraktion entleert. Wir trennen uns durch die Bekehrung von demjenigen bösen Willen, den wir in uns als den unsrigen finden; wir können ihn aber nicht wirklich verneinen und richten, ohne dass damit zugleich auf alles Böse verzichtet ist. An die Stelle der konkreten Sünde tritt der konkrete Akt des Gehorsams, der Gottes Willen so erkennt und tut, wie er sich uns in diesem Moment bezeugt. Wir können uns aber nur so mit Gottes Willen einigen, dass jeder Vorbehalt dabei wegfällt. Die Aufnahme des göttlichen Willens in unsren Willen macht den Menschen für immer und in allen Beziehungen Gott untertan und zu seinem Dienst bereit.

Dem absoluten Anspruch des sittlichen Urteils entspricht die fertige Vollendetheit der Aussagen, durch die uns Jesus Gottes Gnade gibt. Rechtfertigung, Erlösung und Wiedergeburt sprechen nicht nur von einer stückweisen, begrenzten Aufhebung des Bösen. Der Gerechtfertigte ist nicht halb schuldig, der Erlöste nicht halb an die Bosheit gebunden; für den Wiedergeborenen ist Gott, der nichts als Gutes gibt, der Urheber seines Lebens. Diese Merkmale des Christenstands können wir uns nur dann als unser Eigentum beilegen, wenn wir eine vollständige Scheidung vom Bösen vollzogen haben. Der Gerechtfertigte, der doch noch das Unrecht tut, der Erlöste, der doch noch unfrei ist, der aus Gott Geborene, der ihm doch nicht gehorsam ist, verfällt in einen Widerspruch, der ihn zerrütten muss.

Dadurch wird aber die Busse zu unsrer stetigen Arbeit und Pflicht. Denn das Urteil Jesu gegen die Sünde trifft nicht nur Einzelheiten an unsrem Verhalten, sondern die aus unsrer

Natur entstehenden Begehungen. Unsre Bekehrung ist aber nicht die Verwandlung unsrer Natur, nicht die Beseitigung des ganzen in uns vorhandenen Bestands von Gedanken und Begehungen. So wäre sie nicht ein Erlebnis innerhalb unsrer Geschichte, sondern ihre Beendigung, mit der alles verschwände, was der Mensch vorher war. Eine solche momentane Verwandlung unsres Wesens ist ein phantastisches Ziel, von dem Jesu Wort nicht redet und dem die beständige Erfahrung der Kirche widerspricht. Das verdunkelte Bewusstsein, das uns das Gute verbirgt und das Böse als gut darstellt, geht nicht mit einer einzigen Wandlung in ein völlig klares Bewusstsein hinüber und die sündliche Bekehrung, die durch die natürlichen Prozesse in uns fixiert ist, geht nicht mit magischer Plötzlichkeit unter. Die Vorgänge, die die Begriffe Fleisch, Welt, Erbsünde benennen, kennen wir nicht nur durch unsre vorchristlichen Erfahrungen. Da sich somit die Unfähigkeit zum Guten und die Fähigkeit zum Bösen durch unser ganzes Leben zieht, stiftet die Bekehrung in uns einen bleibenden Gegensatz, durch den wir uns gegen uns selbst wenden, unsren Zustand als verwerflich ablehnen und unsren Willen verurteilen.³⁴³

Das ermöglicht uns Jesus dadurch, dass er uns eine unerschöpfliche Gnade darbietet, die sich uns nicht nur für einen einzelnen Moment gewährt, sondern als ein vollkommenes Ganzes unser ganzes Leben umfasst. Weil wir gerechtfertigt sind, sind wir zur Bitte: »Verzeihe uns« nicht nur in einem einzigen Moment ermächtigt, sondern sie ist uns für immer verschafft, damit wir sie unsrer Sündhaftigkeit beständig entgegenstellen. Neben der bleibenden Abwendung von uns selbst steht die uns stetig gewährte Zuwendung zu Gott, durch die wir seine Gnade haben. Dadurch wird die Reue zu unsrer beharrlichen Funktion, nicht nur so, dass uns die Erinnerung an unsre früheren Verstündigungen begleitet und die abwehrenden Bewegungen unsrer Seele gegen sie neu erzeugt, sondern so, dass wir auch in der Gegenwart den Anschluss an Gott nur so gewinnen, dass wir unsren Blick und Willen von uns weg zu Gott hin wenden und in der Gemeinschaft mit Gott dadurch bleiben, dass wir gegen uns selbst in der Gegnerschaft stehen. Dadurch, dass uns die Bekehrung in die bleibende Busse führt, wird sie nicht erfolglos und unwahr; denn wir wenden uns

mit einem entschlossenen Willen zur vollkommenen Gnade und dadurch ist sie ein erfolgreicher Akt, wirklich der Durchbruch durch unsre Sündhaftigkeit. Mit ihr beginnen wir ein normales Verhalten, das uns mit Gottes Willen in die Übereinstimmung bringt, nicht deshalb, weil alles Sündliche in uns verschwunden und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Falls für uns vorüber wäre, sondern deshalb, weil uns Gottes Gnade in der Verbundenheit mit ihm erhält, uns von unsrer Sünde trennt und zu ihrer Bestreitung willig macht. Dadurch entsteht in uns die Doppelheit des Bewusstseins, hier die Erkenntnis unsrer Sündhaftigkeit, dort die Gewissheit unsrer Gerechtigkeit und Kindschaft Gottes, und die Doppelheit der Begehungen, hier unser naturhaftes Begehren, das den sittlichen Defekt der Menschheit an sich hat, dort die Liebe, die auf Gott gerichtet ist. Das ergibt kein unentschiedenes Schwanken, keine zerrissene, stossweise Bewegung, wenigstens nicht durch die normale christliche Lebensführung, sondern unsre Verbundenheit mit Gott hat Festigkeit und betätigt sie dadurch, dass wir in der Busse unsre stetige Pflicht erkennen und vollziehen, und dadurch erfahren wir an uns das Werk des heiligen Geistes.

Die fortgehende und wachsende Arbeit, in die uns die Reue versetzt, erfüllen wir zunächst dadurch, dass wir unsre sittlichen Urteile richtig machen.³⁴⁴ Sie wird uns dadurch nicht erspart, dass die sittlichen Massstäbe, die uns die Schrift und die Sitte der Christenheit darbieten, eine feststehende Deutlichkeit haben. Deswegen haben wir uns doch mit eigener Arbeit von den blendenden Wirkungen des Bösen zu befreien und die jetzt für uns gültigen Normen zu erkennen. Da wir nicht nur eine Meditation über unsre sündhafte Art anzustellen, sondern unser sündliches Verhalten zu beenden haben, bedürfen wir der Reinigung unsres Bewusstseins, durch die uns das, was an unsrem Zustand und Verhalten verwerflich ist, mit zunehmender Klarheit erkennbar wird. Auch der Schmerz, der an der Wahrnehmung unsrer Verwerflichkeit entsteht, lässt sich nicht mit einem einmaligen Busskampf erschöpfen, sondern wächst mit der wachsenden Deutlichkeit unsrer sittlichen Urteile und dasselbe gilt von der Spannkraft des Willens, der sich der sündlichen Begehrung widersetzt.³⁴⁵

Auch auf den Anfang der Busse kann sich jene über-

treibende Wertschätzung richten, die sich auf die unentbehrliche Wichtigkeit des Anfangs stützt, während doch der Anfang um des Fortgangs willen geschieht.³⁴⁶ Warum fragt die übliche Frage: wurdest du bekehrt? nach der Vergangenheit statt nach der Gegenwart, nach dem, was einst geschehen ist, statt nach dem, was wir jetzt in unsrem Verhältnis zu Gott sind? Der Anspruch, dass der Anfang unsrer Busse notwendig als solcher in unsrem Bewusstsein hervortreten müsse, ist falsch. Gewiss haben wir davon ein Bewusstsein, ob wir der Sünde widerstehen oder dienen, Gottes Willen lieben oder meiden. Somit haben wir auch davon ein Bewusstsein, dass wir bekehrt sind, sofern eben darin, dass wir heute vor Gott reuig stehen, der Anfang sichtbar ist, durch den uns Gott zu sich gewendet hat. Der Anfang bekommt aber seine rechtmässige Bewährung einzig in dem, was er als bleibende Funktion in uns bewirkt, in der Folge, durch die er unsre Gegenwart herstellt, und es ist ihm von seiner Wahrheit und Wirksamkeit nichts genommen, wenn er für sich selbst unscheinbar blieb und nicht durch starke Bewegungen des Bewusstseins ausgezeichnet war, so dass sich uns damals, als er geschah, seine folgenreiche Wichtigkeit verbarg.

Die Bekehrung geschieht in verschiedenen Formen. Jede echte Busse hat die Abstossung des Bösen und den Griff nach dem Guten vereinigt in sich; allein das Verhältnis der beiden Bewegungen zueinander kann verschieden sein. Aus dem negativen Akt, aus dem Abbruch des alten Willens, kann sich der positive Akt ergeben, die Regelung des Willens nach Gottes Wort. Dann ist der Einblick in die Verwerflichkeit unsres Verhaltens das Erste, die Zuwendung zum Christus das Zweite. Häufig denkt man einzig an diesen Vorgang, wenn man von der Bekehrung spricht. Sie kann aber auch mit dem Griff nach Gottes Willen beginnen und nun als zweites die Abwendung vom Bösen gewinnen. Dann ist die Wahrnehmung der göttlichen Gnade das Erste und aus ihr entsteht die Einsicht in die Dunkelheit und Schuld unsres Lebens. Aus der Gewissheit der göttlichen Güte und der Richtigkeit des göttlichen Gebots erwächst sodann die Lösung von unsrer falschen Sucht. Das ergibt vielleicht nicht ebenso schmerzhaft und offenkundige Katastrophen wie die andere Form der Bekehrung. Was jedoch so entsteht, ist nicht

weniger wirksam eine Bekehrung zu Gott als das, was in der andren Form zustande kommt.

Da Gott mit uns durch das Gesetz und durch das Evangelium redet, so kann unsre Bekehrung vom Evangelium aus entstehen; dann bringt sie uns den bewussten Anschluss an Christus und von ihm aus erreichen wir hernach, vielleicht erst langsam infolge einer Zeit erfordernden Erziehung, auch die entschiedene Einigung mit dem göttlichen Gesetz. So beginnen wir mit der Religion und finden von hier aus die Moral. Spricht man von Bekehrung, so denkt man gewöhnlich nur an diese Form derselben. Der Anfang kann sich aber auch vom göttlichen Gesetz aus herstellen, dadurch, dass es uns zum Gehorsam vielleicht in einer elementaren Entscheidung bewegt. Vielleicht ahnten wir die Konsequenzen nicht und doch entstand aus jener Entscheidung für Gott gegen unsre verkehrte Sucht die Bewegung unsres Lebens, die uns in die Erkenntnis des Christus und in die Gemeinschaft des heiligen Geistes hineingeführt hat.

Die Busse stellt sich zur Wiedergeburt wie der Glaube zur Rechtfertigung. Sie ist die Folge unsrer Wiedergeburt, das, was wir dadurch erlangen, dass Gott uns das Leben gewährt, und sie ist ebenso ihre Bedingung nach demselben Gesetz, nach dem der Glaube sowohl die Folge als die Bedingung unsrer Rechtfertigung ist. Bedingung ist sie, weil ein Akt, der sein Ziel nicht erreicht, entkräftet ist. Ein Leben aus Gott, das uns nicht vom Bösen schiede, ist eine Unmöglichkeit. Die Gegenwart des Geistes in uns würde für uns unfruchtbar, wenn er nicht unsren Willen zur Einstimmigkeit mit Gottes Willen wendete. Indem wir diese Wendung vollziehen in der Beharrlichkeit einer für immer erworbenen Entscheidung, die uns vom Bösen täglich und vollständig trennt, leben wir als Gottes Werk.

196.

Die Reue und der Glaube.

Da uns das Wort Jesu gleichzeitig den Glauben und die Reue gibt, verschafft es uns mit dem neuen Gottesbewusstsein auch ein neues Selbstbewusstsein. Das Christentum hat daher daran eines seiner wesentlichen Merkmale, dass hier nie eine Gewissheit Gottes entstehen kann, die

nicht einen vertieften Einblick in unser eigenes Verhalten bei sich hätte. Das bringt das Christentum in einen Gegensatz gegen alle Formen der Frömmigkeit, bei denen das Gottesbewusstsein absorbierend auf das Selbstbewusstsein einwirkt. Jesus lässt uns keine Einigung mit Gott, keine liebende Hingabe an ihn, keinen Genuss der göttlichen Seligkeit zu, die nicht zugleich die Deutlichkeit des sittlichen Urteils und die Kraft des sittlichen Willens stärkt. Wir sollen nicht Gott finden und uns dadurch verlieren, finden vielmehr in Gott uns selbst, gewinnen mit der Offenbarung Gottes die Selbsterkenntnis, durch die Verbundenheit mit Gott die Menschlichkeit.

Die Gleichzeitigkeit der Reue und des Glaubens gibt dem christlichen Erlebnis die weit ausgreifende Fülle.³⁴⁷ Da der Glaube an Gottes Gabe entsteht, verleiht er uns die Freude und Jesus gibt uns die vollendete Freude, da er uns die Gewissheit der göttlichen Gnade gewährt. Den Widerstand gegen unsre Sünde begleitet dagegen der Schmerz und die Wahrhaftigkeit und Vollständigkeit unsrer Busse macht auch unser Leid tief. Der Glaube an Jesus ist Zuversicht zu Gott; die Abweisung des Bösen hat dagegen die Furcht Gottes bei sich. Da wir auch in der Reue im Namen Gottes in der Einstimmigkeit mit Gott handeln und seinem Urteil gegen uns zustimmen, so ist sie nicht möglich, ohne dass wir den Gegensatz Gottes gegen das Böse und seine Folgen erwägen. Die Busse richtet somit unsren Blick auf die Gefahr, die uns bedroht, auf Gottes Furchtbarkeit und Gericht, auf unsren Tod. Die gleichzeitige Betätigung der Busse und des Glaubens bedeutet die Gleichzeitigkeit der Zuversicht zu Gott und der Furcht vor ihm.³⁴⁸ Im Glauben erwarten wir Gottes Werk und wenden uns ab von unsrem Werk; die Reue ist dagegen ohne unsre Tat eine Lüge; ist sie aufrichtig, so ist sie Verlangen nach dem Werk. Die Vereinigung der Busse mit dem Glauben bedeutet also, dass wir uns gleichzeitig von unsrem Werk abwenden und es mit entschlossenem Willen erfassen.

Daher wird in der Christenheit die Einheit zwischen beiden Funktionen oft aufgelöst, sowohl so, dass der Glaube die Busse tötet, als so, dass die Busse den Glauben vernichtet. Der Glaube beseitigt die Busse, lässt ihren Schmerz nicht aufkommen, da er sich freuen will, stösst die Furcht

aus, da er im Blick auf Gott beruhigt ist, und mag nicht handeln, weil unser Anteil an Gott nicht auf unsrem Werk beruht. So entsteht schliesslich der boshafte Glaube, der gleichzeitig Gott und die Sünde will. Oder die Busse beseitigt den Glauben. Ihr Schmerz verdrängt die Freude; er ist so stark, so wahr, so begründet, dass er uns ganz in sich versenkt. Dann hat sie für die Zuversicht zu Gott keinen Raum mehr, sondern denkt nur an das, was wir taten und tun sollen. Die Senkung des Blicks in die Tiefe unsres eigenen Wesens lässt uns die Erhebung zu Gott nicht mehr zu. So zerstört die Busse schliesslich sich selbst, weil die Meditation unsrer Schuld die Willensfähigkeit auflöst. Oder es wechseln die Lähmungszustände mit einem Übermass büssender Anstrengung. Auch dann, wenn die glaubenslose Reue tatkräftig mit den schlechten Motiven ringt und vielleicht dabei einen grossen Heroismus betätigt, bleibt sie tragisch; denn sie bringt sich, so lange sie ungläubig bleibt, um ihren Erfolg. Der Widerstand gegen das Böse bleibt vergeblich, so lange er mit der Abweisung Gottes, des allein Guten, verbunden ist. Wie der unbussfertige Glaube den Widerspruch in sich hat, dass er den guten Gott zusammen mit der Sünde begehrt, so zersetzt sich die ungläubige Busse durch den Widerspruch, dass sie das Gute sucht, indem sie den Guten flieht, und das Böse mit Bösem bekämpft.

Die Vereinigung der Busse und des Glaubens wird uns von Jesus dadurch verschafft, dass seine Bezeugung der göttlichen Gnade gegen die Sünde gerichtet ist und seine Bezeugung unsrer Verschuldung von der Anbietung der göttlichen Gnade umfasst ist. Freude und Schmerz, Zuversicht und Furcht, Stille und Tatkraft entstehen hier also aus demselben Grund und bestärken sich darum wechselseitig. Wir machen also das christliche Verhalten nicht dadurch richtig, dass wir die beiden Akte miteinander vermengen, die Zuversicht des Glaubens an der Furcht der Busse schwächen oder umgekehrt, die Freude des Glaubens durch den Schmerz der Reue dämpfen oder umgekehrt und die Gründung auf Gottes Werk fahren lassen der Tatkraft wegen, die die Busse uns gibt, oder umgekehrt. So verkümmern beide Vorgänge und wir erlangen weder eine ernsthafte Reue noch einen gewissen Glauben. Vielmehr stellt sich die Einheit zwischen ihnen dadurch her, dass jede Funktion nach

ihrem besonderen Ziel zum Vollzug gelangt; denn beide Vorgänge werden vom Christus in uns bewirkt und sind von ihm unter Gottes Verheissung gestellt. Jeder ruft, wenn er nur selbst zu seinem normalen Bestand gelangt, den andern hervor, da er nur zusammen mit ihm sein Ziel erreicht. Freuen wir uns an Gott, so tragen wir eben deshalb Leid über uns selbst; leiden wir an dem, was wir sind, so freuen wir uns eben deshalb an dem, was Gottes ist. Lassen wir Gott wirken, uns vergeben, uns rechtfertigen, uns heiligen, so zerbrechen wir eben deshalb unsren Willen und tun seinen Willen. Tun wir seinen Willen, so warten wir eben deshalb in beruhigter Zuversicht auf das göttliche Werk.

127.

Die Gemeinsamkeit der Busse.

Es bildet die besondere Würde der Kirche, dass sie uns zur gemeinsamen Überwindung unsrer Sünde vereint. Sie gewährt dadurch ihren Gliedern einen Verkehr, der nicht immer und sofort die Versuchung in sich trägt, sondern unser Auge am sittlichen Urteil der andern reinigt, unsren Schmerz an dem der andern erweckt und unsre Tatkraft durch die der andern unterstützt. Das kann die christliche Gemeinschaft deshalb, weil sie ihr Fundament im Glauben hat, somit einzig dann, wenn sie im Glauben begründet ist. Denn nur durch ihn entsteht in unsrem Verkehr Wahrhaftigkeit und damit die Vorbedingung zur Gemeinschaft in unsrem sittlichen Kampf.

So lange wir nicht an Gottes Gnade den Stützpunkt besitzen, der unsren Wert und unsre Ehre, unsre Sicherheit und Seligkeit von unsrem eigenen Verhalten unabhängig macht, wird sich der Selbsterhaltungstrieb immer so betätigen, dass er das Böse versteckt, wenn nicht durch die Lüge, so doch durch das Schweigen, das sein Vorhandensein ignoriert. So lange bedürfen wir die fingierte Ehre, die den Verkehr auf die Voraussetzung gründet, wir seien intakt. Aber die Christenheit kann wahrhaftig sein, ohne dass sie ihre Glieder um ihre Ehre und ihr Leben um seinen Wert bringt. Denn sie sieht sie im Besitz der göttlichen Gnade, die ihnen die Aufrichtung gibt.

Wo der Glaube fehlt, stehen wir nur trostlos und hilflos

vor der Not der andern. Ihre Enthüllung ist darum zwecklos; sie schafft nur schwereres Leid. Wissen wir der Sünde nur das Gesetz entgegenzustellen, so kann der Kampf gegen sie nur ihre Unterdrückung, nicht ihre Überwindung bewirken. Aber die Gabe Jesu verleiht uns, dass die Anerkennung unsrer Sündhaftigkeit nicht zum Abbruch der Gemeinschaft und zur Verhinderung der Liebe führt, sondern ihr ihren Stoff verschafft, an dem sie ihren Dienst tut und ihre Kraft bewährt. Die apostolische Gemeinde ist in dieser Hinsicht für immer dadurch vorbildlich, dass sie die ganze Kraft der Gemeinschaft zum Widerstand gegen das Böse verwendete und zugleich die ganze Zartheit der gegenseitigen Ehrerbietung und Wertschätzung in ihren Verkehr aufnahm und die Freiheit aller begründete und schützte.³⁴⁹

Übt eine Gemeinschaft die Busse gemeinsam, dann erlangt sie auch die Gemeinsamkeit des Glaubens, nicht nur deshalb, weil sie an der sittlichen Not ihrer Glieder stets das Bedürfnis vor Augen hat, für das sie sich gläubig an Gott zu wenden hat, sondern deshalb, weil sie, indem sie ihnen zur Bekehrung und Befreiung hilft, immer neu das Glaubensmotiv empfängt, da die wirksame Gnade Jesu an ihr sichtbar wird.

Aber nicht nur deshalb muss jede christliche Gemeinschaft den Kampf gegen das Böse gemeinsam führen, weil sie nur so ihren Gliedern die Hilfe leistet, die sie ihnen schuldet, sondern auch deshalb, weil jede Gemeinde auch gemeinsame Versündigungen begeht, gegen die sie schutzlos ist; wenn sie nicht die gemeinsame Busse pflegt. Ohne sie wird die Gesamtschuld, die jede Kirche hervorbringt, zur Einrede gegen ihre Heiligkeit, zur Widerlegung ihres Zeugnisses, zur Verhinderung des von ihr zu erfüllenden Dienstes. Gewinnt sie dagegen ihrer gemeinsamen Verschuldung gegenüber die normale Haltung dadurch, dass sie in der Busse einen ihr unentbehrlichen Teil ihres Berufs erkennt, so wird ihr auch ihr Fall zum Quell der Kraft.³⁵⁰

128.

Die Liebe zu Gott.

Wer uns Liebe erweist, beruft uns zu ihr. Wenn wir an der uns erwiesenen Liebe nicht auch Liebe gewöhnen,

würden wir ihr widerstreben. Darum ist die Liebe zu Gott die Gabe Jesu, die wir nicht ablehnen können, ohne uns von ihm zu scheiden. Sollte der Glaube von der Liebe getrennt bleiben, so hätten wir Jesus eine Gnade zugeschrieben, die nicht Liebe wäre, nur Anteil an der Not ohne Anteil am Notleidenden, nur Hilfe, die unsre Zustände verändert, aber kein Wohlwollen, das der Person selbst gegeben ist. Wir wissen aber, dass die Gnade Jesu den aufrichtet, dem sie sich gibt, und ihn zur Gemeinschaft mit ihm erhebt. Indem er vergibt, vergibt er ganz, so dass unsre Schuld seine Gemeinschaft mit uns nicht mehr hemmt; indem er gibt, gibt er ganz, so dass er uns an allem beteiligt, was er hat, an seinem Blut, seinem Geist, seiner Gerechtigkeit, seiner Herrlichkeit. Dadurch verkündigt er den Vater; Vaterschaft gibt Leben und stiftet Gemeinschaft.

Da uns aber göttliche Liebe entgegenkommt, so sind wir zur Liebe sowohl befähigt als verpflichtet. Nun gibt es für das normale Verhalten keine Möglichkeit mehr, die Liebe zu versagen. Daher können wir uns nie im Namen des Glaubens gegen die Liebe sträuben, da der Glaube das nicht ablehnt, was Gottes Güte für uns schuf.

Um uns die Liebe zu Gott zu geben, muss uns Jesus die Gelegenheit verschaffen, für ihn zu handeln, und uns eine Gabe zeigen, die wir ihm darbringen können. Wir können nicht von Liebe reden, solange uns die Fähigkeit zum Geben fehlt. Aber das Gefühl der Ohnmacht, an dem solche Zweifel entstehen, nimmt uns Jesus ab; denn er bestätigt unsren Willen, mit dem wir über unsren inwendigen Besitz verfügen, reinigt ihn, gibt ihm Grund, Inhalt und Kraft. Nun wissen wir, worin unser Opfer zu bestehen hat. Dass wir uns selbst Gott dargeben, das ist die Erweisung unsrer Liebe zu ihm; so brauchen wir unser Eigenes für Gott.

Die erste Betätigung der Liebe zu Gott ist, dass wir an Gott denken, da die Liebe den Lauf unsrer Gedanken zu dem hinlenkt, dem sie sich gibt. Dazu macht uns Jesus dadurch fähig, dass er uns das göttliche Werk erkennbar macht. Alles, was uns als Offenbarung Gottes dient, alles, wodurch Jesus zu uns spricht, versetzt unsre Liebe in Tätigkeit, die es beachtet, bewahrt und es in unermüdlicher Arbeit zu ihrem Eigentum macht. Die Liebe Gottes ist die reine, unvergängliche Wurzel der Theologie in allen ihren Stufen

von der elementarsten Selbstbesinnung an, die nach Klarheit über Gottes Willen sucht, bis zur höchsten, uns erreichbaren Meditation, die sich Gottes Herrschaft in ihrer gesamten Erweisung zu verdeutlichen sucht. Eine Kirche, die nichts als Theologie besäße, wäre eine Kirche ohne Liebe zu Gott; aber dasselbe Urteil träfe sie auch dann, wenn sie keine Theologie hätte. Hat ihre Theologie in der Liebe ihren Grund, dann reinigt sie sich von der intellektualistischen Korruption. Dann hat das auf Gott gerichtete Denken das Gebet bei sich und das Ziel, dem es dienen will, ist das Bekenntnis zu Gott. Darum zielt auch unsre Erkenntnis Jesu darauf, dass wir unser Gebet auf seinen Namen gründen und ihn verkündigen.

Da wir aber auch das Vermögen zum Werk besitzen, so ist uns damit die Möglichkeit gewährt, auch handelnd Gott unser Opfer darzubringen, da wir in der Liebe unser Leben dazu benützen, um Gott zu bezeugen und zu preisen, seine Erkenntnis zu begründen und die Herrlichkeit seiner Gnade sichtbar zu machen. Da uns Gottes Gnade als ihr Organ verwendet, durch das sie ihre guten und vollkommenen Gaben zu den andern bringt, wird aus unsrer Arbeit ein Gott dargebrachter Dienst.

Dadurch, dass unsre Arbeit für die Menschen geschieht, wird sie nicht von Gott abgelenkt. Jesus hat uns im Menschen den gezeigt, dem unsre Gottesliebe ihre Gabe dazureichen hat. Im Verhältnis zum Nächsten vermögen wir zu geben, zu arbeiten, zu dienen. Hier hat alle Energie des Willens Raum zur fruchtbaren Entfaltung. Damit verliert unsre Liebe ihre Richtung auf Gott nicht, da wir nach Gottes Willen mit Gottes Gabe für Gottes Ziel in der Arbeit stehen, dazu, damit seine Gnade durch unsren Dienst zu den andern gelange. So nehmen wir tätig als Glieder, Diener und Gehilfen Jesu an seinem Werk teil.

Ist der Einwand richtig, dass wir damit doch nicht mehr erlangt hätten, als was auch der Menschenfreund habe? Nur die Stimmung, die unser Handeln umgebe, sei verändert; seine Kraft und sein Erfolg verändere sich dagegen nicht. Wir erhalten freilich die Antriebe zur Liebe nicht erst von Jesus, auch nicht erst vom Gottesbewusstsein, sondern schon durch die natürlichen Beziehungen, die zwischen uns bestehen, und können uns ihre Notwendigkeit und Richtigkeit zum Teil

schon aus dem Gesichtspunkt der Selbsterhaltung verdeutlichen. Aber die Begründung der Liebe auf das, was der Mensch in sich selbst und in seinem Verhältnis zu uns ist, macht sie unfertig und beschränkt sie auf vereinzelte Leistungen. Absolute Ziele entstehen nur im Gottesbewusstsein. Gott können wir unsre ganze Liebe geben, nur ihm; nun aber geben wir sie auch dem Menschen um Gottes willen. Wir brauchen aber die absoluten Ziele, die unsre Arbeit für das Ganze des menschlichen Lebens fruchtbar machen, nicht nur zu besonderen Heldentaten in seltenen Situationen, sondern beharrlich, so gewiss das, was den Menschen wirklich begabt und aufrichtet, über allen partikularen Werten und dinglichen Gütern liegt und ihm nur dann zuteil wird, wenn wir ihm den Zugang zu Gott verschaffen, und so gewiss wir am Menschen immer auch auf die sündlichen Vorgänge stossen, so dass wir nicht lieben können ohne das Vermögen zu vergeben, und dies so, dass wir vergebend heiligen. Die absoluten Werte sind aber Gottes und werden dann zum Arbeitsmittel unsrer Liebe, wenn sie in Gott ihren Grund hat, also der Liebe Gottes dient. Durch Gottes Gnade können wir vergeben und durch sie den andern verschaffen, was ihnen wirklich hilft.

Sowie die Gewissheit Gottes in uns vorhanden ist, ist die Frage nicht mehr möglich, ob unsre den Menschen zugewendete Liebe in Gott ihren Grund erhalten soll. Hier ist ein Dualismus unerträglich, der die Schätzung Gottes und die des Menschen unverbunden nebeneinander stellt und abwechselnd Dienst Gottes und Dienst an den Menschen übt. Gott gehört unser ganzer Wille; aber ebenso gewiss gehört unsre Liebe den Menschen. Jesus hat aber hier jede Unklarheit beseitigt und dadurch, dass er die beiden uns gegebenen Ziele in eine vollständige Eintracht vereinte, unsre Menschenliebe von allen Brüchen befreit und unsre Gottesliebe von allen Willkürlichkeiten gereinigt, so dass sie nun Gott einen vernünftigen Dienst erweist.

129.

Die Verbundenheit der Liebe mit dem Glauben und der Reue.

Zwischen der auf Gott gerichteten Liebe und dem ihm dargebrachten Glauben entstehen oft Spaltungen. Wir wenden uns im Glauben zur Güte Gottes und dasselbe tun wir in

der Liebe, dort, um die Gabe Gottes zu empfangen, hier, um selber zu geben, dort, weil wir auf Gottes Werk rechnen, hier, um für ihn zu arbeiten. Bald strebt die Christenheit über den Glauben zur Liebe hinaus, da der Glaube ohne die Liebe unvollendet sei und ohne Wirkung bleibe; bald kämpft sie gegen die Liebe des Glaubens wegen, der nicht dulde, dass die Liebe unser Handeln ordne.³⁵¹

Als Gabe entsteht die Liebe zu Gott in uns, als Folge seiner uns erwiesenen Liebe, somit durch den Glauben hindurch als dessen Wirkung und Ertrag. Deshalb entspricht die christliche Liebe immer der Formel Jesu: »Für Gott das, was Gottes ist«. Sie kann ihm nicht Eigenes geben, sondern nur das Seine. Die Befreiung vom selbstischen Motiv erhalten wir dadurch, dass uns Gott im Glauben von uns weg zu ihm wendet. Durch unsre Berufung zu ihm zerbricht jener Wille, durch den wir für uns selbst leben, und wir leben dem, in dem wir den Geber unsres Lebens und unsrer Gerechtigkeit erkannt haben. Ebenso dienen wir den Menschen nur mit dem, was uns selbst als göttliche Gabe verliehen wurde. Unser Wohlwollen, mit dem wir von uns selbst frei das Wohl der andern bewirken, ist Gottes Gabe; unsre Erkenntnis, durch die wir wahrnehmen, worin ihr Wohl besteht, und die Mittel, durch die wir es ihnen verschaffen, sind es auch. Indem aber unsre Liebe aus unsrem Empfangen erwächst, hat sie in allen ihren Entfaltungen den Glauben vor sich und in ihm ihren Grund. Darum können wir nicht vom Glauben sagen, er erhalte erst durch die Liebe die »Form«, werde erst durch die Liebe fertig und eine Kraft. Da er seinen Grund im göttlichen Werk hat und in uns die Liebe begründet, ist das Gleichnis von einem rohen, ungeformten Stoff für ihn unbrauchbar.³⁵²

Deshalb ist es aber auch unmöglich, dass sich die Liebe gegen den Glauben wende, sondern sie bestätigt und erneuert ihn. Da sie auf Gottes Grösse und Güte achtet, erzeugt sie die Fähigkeit, von ihm die Gabe zu erwarten, die unser Bedürfnis erfüllt. Sie bringt uns, da sie uns frei von unsrer egoistischen Sucht macht und bereit ist, Gott zu geben, was sein ist, nie dazu, Gott das Seine zu nehmen, seine Regierung uns dienstbar zu machen und seine Hoheit zu leugnen. Ihr Gedanke ist nie der, dass sie ihre Tätigkeit an die Stelle der göttlichen setze. Weil uns die Liebe selbstlos

macht, gibt sie uns nicht nur die freudige Tatkraft, sondern in unlöslicher Einheit mit ihr auch die Demut, die Beugung vor dem, dem sie sich ergibt. Darum ist sie niemals eine Verhinderung oder Erschwerung des Glaubens, wenn er sich vor Gott beugt und nicht uns, sondern ihn preist, und stört mit ihrer Tatkraft die Ruhe nicht, die wir deshalb haben, weil wir glaubend über unsrem Werk das vollkommene Werk Gottes sehen. Sie macht dagegen durch die Arbeit, die sie für Gott zu vollbringen vermag, offenbar, dass unser Glaube Kraft und Wahrheit hat und nicht nur ein Gedanke oder eine Hoffnung ist, sondern unsren Lebenslauf auf Gottes Gnade stellt. Darum vollendet sich jeder Akt der Liebe leicht und normal dadurch, dass wir vor Gott als die dankenden stehen, nicht auf uns gestützt, sondern auf ihn, als die Glaubenden, die Gottes Gerechtigkeit suchen und ihre Gerechtigkeit in ihrem Glauben haben.

Parallel damit stellen sich die Beziehungen der Liebe zur Reue her. Damit, dass uns das Busswort Jesu zeigt, in welchem Mass wir Gottes bedürftig sind, ist uns das wirk-same Motiv zur Liebe gegeben; denn wir haben an unsrer Bedürftigkeit das Mass der uns gegebenen göttlichen Liebe. Wir, die wir genötigt sind, uns zu verurteilen, werden von Gott gerechtfertigt und geheiligt. Je schärfer und inhalts-voller sich der erste Akt in uns ausbildet, um so reiner und kräftiger findet er seinen Abschluss in der Liebe. Dadurch, dass Jesus diesen Zusammenhang zwischen der Erkenntnis unsrer Verwerflichkeit und der Liebe stiftet, erweist er uns ein vollständiges Vergeben, ein solches, das die Sünde überwindet, nicht bloss enthüllt, sondern uns versöhnt und heiligt. Auch für den Dienst an den Menschen wird uns das Bewusstsein der Sündhaftigkeit zur Quelle der Kraft; denn wir vermögen unser Leben nicht lieb zu haben, weil wir uns schuldig wissen.

Absorbiert wird die Reue von der Liebe ebensowenig als der Glaube. Ihr Schmerz wird von der Liebe durch die Freude an Gott verklärt, aber nicht verscheucht, ihre Furcht überwunden, aber nicht ausgerottet. Die Einkehr in uns selbst behält ihre volle Klarheit und wird von der Liebe beständig hervorgebracht. Weil wir Gottes sind, weisen wir das Böse ab, und weil wir nach Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit begehren, gehorchen wir unsrer Begierde nicht. Als die

Geheiligten heiligen wir uns, als die Gerechtfertigten vergeben wir. Vollbringt die Liebe ihren Dienst willensstark und erfolgreich, dann wird unser Bewusstsein um die Hemmungen, mit denen sie zu ringen hat, deutlich, und je mehr unsre Ehrung Gottes mit Entschlossenheit geschieht, um so ernster ist unser Widerstand gegen alles, was wir als Gott zuwider erkennen. Darum bringt das Wachstum der Liebe das Wachstum der Reue hervor.

Ohne die Liebe bliebe dunkel, wie sich der Christenstand in seine beiden Zweige, Glauben und Busse, entfalten kann, ohne dass wir die inwendige Einheit verlieren. Nun tritt aber die Liebe als das höhere Dritte über beide, hält sie beisammen und macht aus ihnen einen einheitlichen Lebensakt. Wenden wir uns reuig von uns selbst ab und gestehen wir, dass wir vor Gott kein Recht haben, sondern auf seine Gnade verwiesen sind, so urteilt die Liebe ebenso und verherrlicht nicht uns, sondern hat ihr Gut und Ziel in Gott. Sie reicht aber gleichzeitig dem Glauben die Hand, wenn er der Gabe und Hilfe Gottes gewiss ist und an ihr die freudige Zuversicht gewinnt. Denn auch die Liebe hat die frohe Gewissheit, dass Gott uns seine Gemeinschaft gab. Begründet der Glaube sie darauf, dass wir empfangen, so urteilt die Liebe ebenso; denn sie preist nicht uns, sondern Gott als gut und erkennt in der uns gegebenen Kraft die göttliche Gabe. Sie bleibt aber gleichzeitig mit der Reue verbündet, weil auch sie handeln will und im guten Werk ihr Ziel erkennt. Auch die Liebe macht wie die Reue unsre ganze Kraft tätig und stellt uns in Gottes Dienst.

Haben wir die Liebe empfangen, dann erscheinen uns die beiden Ziele Jesu, dass er uns Gottes Werk als vollkommen beschreibt und unser Werk absolut verlangt, nicht mehr als ein Widerspruch. Denn mit der Liebe tritt die einheitliche Wurzel beider Aussagen in unser Bewusstsein ein. Weil sich die Liebe ohne Vorbehalt vor dem beugt, dem sie sich ergibt, und ihn preist, gleichzeitig aber sich im Gebrauch aller ihrer Kräfte zu seinem Dienst erhebt, macht sie uns beides gewiss, dass nichts als unser Glaube und dass nichts als unser Werk unsre Gerechtigkeit ist.

Darum, weil die Liebe der Einigungspunkt ist, zu dem sich alle uns gegebenen Kräfte hinbewegen, ist sie die grösste unter den uns gegebenen Gaben, mit der sich die andern

in uns vollenden. Sie ist das Ziel der Gnade, ihre volle Aneignung wissend und wollend, wollend und handelnd. Gottes Gnade bestimmt damit den Grund unsres personhaften Lebens. Indem uns Christus die Liebe gibt, erreicht er beides: Gott ist uns offenbar und in uns wirksam und der Mensch lebendig und wirksam in Gott gemacht. Sie schafft Gottes und unsre Verherrlichung in Eintracht, so dass Gottes Herrlichkeit unsre Belebung, unser Leben Gottes Verherrlichung wirkt.

130.

Der Gehorsam.

Glaube, Reue und Liebe sind die bleibenden Formen unsres Willens, die sich stetig in uns erhalten und im Fortgang des Christenstands wachsen. Wir brauchen aber zu seiner Beschreibung noch einen Begriff, der angibt, wie wir unsren Willen für die konkrete Handlung so bestimmen, dass er Gottes Willen tut. Das erreichen wir dann, wenn unser Wille Gehorsam ist.³⁵³

Die Frage, ob wir handeln wollen, ist uns nicht gestellt. Unserer Entscheidung ist nur die Frage vorgelegt, ob wir im Gehorsam oder im Ungehorsam handeln. Es gibt keine Verinnerlichung des Lebens, die uns vom Werk zu entbinden vermöchte. Jene Vorstellung von Gott, die ihn nur als den Denker kennt, ist durch die Kenntniss Jesu beseitigt. Weil es Geschichte gibt, durch die Gott uns begnadet und für uns handelt, sind auch wir zum Handeln berufen. Der für uns handelnde Gott ist auch der durch uns handelnde. Wer sich diesem Beruf entzieht, trennt sich von ihm wie der, der nicht mit Gott denken und nicht mit ihm lieben mag. Da er, wenn er nicht handeln will, aus der Gemeinschaft austritt, so trennt er sich vom Christus, dessen Werk die Gemeinde ist. Doch ist der Satz nicht richtig, dass wir uns nur der andern wegen der Tat nicht entziehen können, weil wir nur so unsre Gemeinschaft mit ihnen herstellen und unsren Besitz für sie fruchtbar machen; denn wir zerstören durch den Verzicht auf das Werk auch uns selbst.

Der älteren Tradition schien vor allem die Frage bedeutsam, wie sich vom Glauben aus die Notwendigkeit des Werks aufzeigen lasse. Dabei wird der Gedanke verwendet, es sei uns zur Versichtbarung unsres Glaubens für die andern un-

entbehrlich. Der Gedanke ist richtig, enthält aber deshalb eine Unklarheit, weil wir das Werk nicht nur vom Glauben aus begründen dürfen, als bestände seine Wichtigkeit nur in dem, was es uns für unsren Glauben einträgt. Dieser Gedanke ist auch dann nur zum Teil berichtet, wenn wir darauf achten, dass der Gehorsam den Glauben nicht erst bei seiner Versichtbarung, sondern schon bei seinem Entstehen unterstützt, weil am Ungehorsam unser Vermögen zu glauben erstirbt und mit dem Gehorsam die Ermächtigung zum Glauben uns gewährt wird.³⁵⁴ Auch so wird aber die an uns gerichtete Forderung des Gehorsams noch geschwächt, weil sie nicht für sich selbst die kategorische Geltung erhält, sondern sie erst um des Glaubens willen bekommen soll. Erst mit dem Gehorsam ist der Christenstand vollendet und er hat deshalb die volle Wichtigkeit, eine Bedingung für unsren Anteil an Gott zu sein.³⁵⁵

Indem wir im Gehorsam unsren Willen mit dem göttlichen Gebot einigen und unsre eigene Begehrung abweisen, ist uns die deutliche Unterscheidung der beiden Willen und damit die klare Beurteilung unsrer Zwecke ermöglicht und unser Handeln nicht mehr auf eine Vermutung gestellt, nicht mehr mit Ungewissheit verbunden, die aus ihm ein Experiment machte, sondern es hat die Gewissheit in sich, die sich zur Tat ermächtigt weiss, da nun unser Handeln auf der uns gegebenen Norm beruht. So besitzt es auch die göttliche Verheissung, dass es fruchtbar sei. Somit bekommt unser Werk dann, wenn es Gehorsam ist, die innere Übereinstimmung und Einheit mit dem Glauben, der ebenfalls Gottes Werk und unser Werk deutlich unterscheidet und Gott sein Ja gibt, dagegen sein Nein gegen uns selber kehrt.³⁵⁶ Ebenso erhält unser Werk dadurch, dass wir im Gehorsam handeln, die Übereinstimmung mit der Reue. Wir ehren dadurch die unerschütterliche Geltung der göttlichen Norm und anerkennen, dass wir nie einzig den zur Tat brauchbaren Willen in uns haben, sondern dass vor ihm ein anderer steht, dem wir die Abweisung schulden, und erst durch sie hindurch gewinnen wir jenen Willen, der deshalb von uns die Bestätigung und Verwirklichung bekommen darf, weil er eins mit dem von Gott Gebotenen ist. Ebenso deutlich ist dadurch auch der Zusammenhang unsres Handelns mit der Liebe gesichert; denn in der Hingabe unsres Willens an die uns erkennbare göttliche Norm ist uns das reine Opfer gezeigt,

das die Liebe Gott darzubringen begehrt. Darum ist der Gehorsam für unser Handeln nicht nur eine Anfangsstufe, etwa das Merkmal der Unmündigkeit, die wir allmählich und schliesslich völlig überschreiten sollen, sondern unser sittlicher Fortschritt besteht darin, dass unser Handeln mit zunehmender Deutlichkeit und Vollständigkeit Gehorsam wird.

Zwischen der Freiheit der Liebe und ihrem Gehorsam entsteht keine Spannung. Frei geben wir Gott unsren Willen und erhalten ihn eben dadurch, dass unsre Liebe kein anderes Ziel hat als die Erfüllung seines Willens, wirklich als Willen, der zu wirken vermag, als unsren Willen, für den wir alles verwenden, was uns als Kraft und Arbeitsmittel gegeben ist.

Die Norm, die uns das Vermögen zum Gehorsam gewährt, wird uns auch während unsres Christenstands durch das Gewissen vermittelt. Da es unsre konkreten Willensbewegungen begleitet und beurteilt, so verbindet sich ein Gewissensurteil auch mit allen Entschlüssen, die aus unsrer Beziehung zum Christus und aus den inwendigen Bewegungen entstehen, in denen wir das Werk des heiligen Geistes erkennen. Es verbinden sich mit ihnen Urteile, die unser Verhalten gegen Jesus messen und uns darüber unterrichten, ob wir ihm gehorchen oder widerstreben, und durch dieses Bewusstsein ist uns die Leitung gegeben, der wir unsren Gehorsam darzubringen haben. In der Gewissenhaftigkeit besteht also auch für den Christen das Merkmal, das sein Handeln als richtig erweist, und er erfährt die Wirksamkeit des heiligen Geistes dadurch, dass er gewissenhaft wird.

Damit sind wir aber für die Bildung unsres Willens nicht nur auf unsre inwendigen Erlebnisse, nicht einzig auf unsre Selbstbeobachtung verwiesen. Denn der Stoff unsres Wollens entsteht aus den realen Beziehungen, die uns gestalten. Wir brauchen somit, um ein christliches Gewissen zu erhalten, die Kenntnis des Christus, die wir durch den Gebrauch der ihn bezeugenden Offenbarungsmittel gewinnen. Unter diesen steht die Schrift an der ersten Stelle. Unser Akt ist dann Gehorsam gegen Jesus, wenn wir wahrnehmen, dass die ihn formenden Normen aus der Schrift stammen und mit ihr einstimmig sind. Mit dem zusammenstimmenden Zeugnis der Schrift und des Gewissens empfangen wir die Gewissheit, dass unser Werk die Erfüllung des göttlichen Willens sei. Nicht nur die Schrift mit ihrem Unterricht über

Gottes Willen kann uns dabei leiten, weil wir zum Handeln die Erkenntnis bedürfen, dass das Gebot der Schrift uns jetzt in unsrer bestimmten Lage gilt und jetzt uns so zum Handeln beruft; das wird uns aber durch den Gewissensvorgang gezeigt. Unsre Aufgabe ist nicht die Ausführung einer abstrakten Norm, die zu unsrem Lebensmass und unsrer Lage in keine Beziehung träte, sondern wir haben den uns geltenden göttlichen Willen zu verstehen und Gott an dem Ort, an dem wir uns befinden, und mit der Kraft, die uns gegeben ist, zu dienen. Die Übereinstimmung des Schriftworts mit unsrem eigenen Lebensstand hat darin das Zeichen, dass das von aussen an uns ergehende Zeugnis der Schrift durch die uns innerlich gegebene Leitung bestätigt wird.³⁵⁷

So wird aus unsrem Leben die Nachfolge Jesu und innerhalb derselben hat auch seine Nachahmung, seine Benützung als Beispiel, durch die sein Handeln unser Handeln normiert, ihren Platz. Die Nachfolge umfasst unsre ganze Verbundenheit mit Christus, nicht bloss unser Handeln nach seinem Vorbild, sondern zuerst unsre Unterordnung unter ihn, durch die wir als die Empfangenden vor ihm stehen, als von ihm zu Gott berufen und mit Gott versöhnt. Der erste und wichtigste Vorgang, aus dem unsre Nachfolge besteht, ist der auf Jesus gerichtete Glaube. Da wir ihm aber zu gehorchen haben, dient er uns auch als Vorbild; indem wir handeln, wie er es uns geboten hat, handeln wir wie er. Zu einer Verleugnung des Unterschieds, der ihn über uns erhebt und uns ihm unterwirft, kommt es dabei nie, ohne dass der Glaube zerbrochen wird. Eine Nachahmung, die Kopie wird und sich geberdet, als wären wir ihm gleich, ist Sünde. Dabei würden wir sowohl vergessen, dass er seine eigene Sendung hat, die ihn über uns erhöht und sich nicht auf uns überträgt, als auch, dass wir in Gottes Regierung unsren eigenen Ort haben, der uns einen besonderen, nur uns aufgegebenen Dienst erteilt.

131.

Die Entstellungen der Liebe.

Auch im Verhältnis zu Christus und zur christlichen Gemeinschaft wird die Vermengung eines selbstischen Verlangens mit der Liebe oft sichtbar. Wenn wir unsre Liebe Gott zu geben vermögen, so verschafft sie uns die höchsten Werte,

Seligkeit und Ehre und Beruf; sie wird aber unrein, wenn wir unser Ziel in die Steigerung unsres eigenen Lebens verlegen, somit Gottes Gabe für das eigene Ich ausnützen und durch die Verbundenheit mit ihm uns selbst erhöhen. In der Kenntnis Jesu ist uns die Hilfe gegen diese Entartung der Liebe verschafft, so dass wir daran, dass wir uns von ihm entfernen, erkennen, wo unsre Liebe selbstsüchtig wird.

Der Wert, den wir in der Verbindung mit Christus für uns suchen, kann in der Empfindung bestehen. Das ergibt die Sentimentalisierung der Liebe zu Jesus und zu Gott. So benützen wir unsre Beziehung zu ihnen zu unsrer Beseligung, während der Gehorsam unterlassen wird. Immer wird dabei auch der Bruch zwischen der Gottes- und der Menschenliebe entstehen, so dass wir zwar Christus, nicht aber auch seine Brüder, zwar Gott, nicht aber auch seine Kinder lieben wollen, weil uns der Verkehr mit den Menschen das von uns begehrte süsse Empfinden nicht verschafft. Dadurch wird offenbar, dass wir uns von Jesus scheiden. Oder die egoistische Verunreinigung der Liebe äussert sich in der Gestaltung unsres Handelns, im eigenmächtigen Kultus und selbstwilligen Opfer, durch die wir Gott Gaben darbieten, die er nicht begehrt, an die sich dann leicht der Gedanke heftet, dass unsre Liebe ihn verpflichte und uns seine Gegengabe nach der unverletzlichen Rechtsnorm sichere. So zerstört die Liebe mit dem Gehorsam auch den Glauben und es wird wieder offenbar, dass die Nachfolge Jesu aufgegeben ist.

Die Angst vor der Verunreinigung der Liebe zu Gott berechtigt uns aber nicht zu ihrer Bestreitung. Der Vorgang ist nicht überraschender, als wenn der boshafte Glaube oder die falsche Reue entsteht. Die Möglichkeit, dass wir unser Verhalten verderben, begleitet unsren ganzen Lebensprozess und das Merkmal der verdorbenen Tätigkeit, dass sie sich selbst zerstört, ist auch an der falschen Liebe sichtbar; denn sie hört auf, Liebe zu sein, und verkehrt sich in ihr Gegenteil. Indem sie die egoistische Sucht nicht überwindet, sondern auch in die Liebe einlässt, gibt sie dem selbstsüchtigen Trieb die höchste Steigerung. Der nur auf die Seligkeit bedachte und der willkürliche Gottesdienst wollen Gott nicht dienen, sondern über ihn herrschen, wodurch sie unsren Sturz bewirken.

Auch die abnorme Reaktion gegen die selbstisch ent-

stellte Liebe kennt die Christenheit aus Erfahrung, jene Liebe, die um die Vermengung mit der egoistischen Sucht zu verhüten, unser Ich entleert und nur noch Passivität begehrt, woraus jene Ideale entstehen, die die Vernichtung des Eigenlebens durch die Verschmelzung mit Gott als die Vollendung der Liebe preisen, wo wir nicht mehr unsren Gedanken haben sollen, sondern nur noch Gottes Gedanken, nicht mehr uns fühlen, sondern nur noch Gott, nicht mehr mit dem eigenen Willen auch unser Eigenleben haben, sondern nur noch getrieben sein wollen durch einen göttlichen Impuls. Der Widerspruch, an dem diese Tendenzen scheitern, entsteht dadurch, dass sie zwar für uns die Liebe beanspruchen, sie aber Gott und Christus absprechen. Der Mensch soll geben, Gott nicht geben, sondern nur nehmen. Unsre Liebe zu Gott kann sich aber nur auf seine Liebe zu uns begründen, nur darauf, dass er uns Recht, Wert und Pflicht vor ihm verleiht. Deshalb ist die Selbstvernichtung nie das Ergebnis der Liebe. Indem wir uns Gott hingeben, empfangen wir unser Leben von ihm, wodurch die doppelte Bewegung, die schon im Grundakt unsres inneren Lebens angelegt ist, zu ihrer normalen und fruchtbaren Vollendung gelangt; denn die Liebe gibt uns den Ausgang aus uns selbst durch die Zuwendung zu Gott, den wir lieben, und die Einkehr in uns selbst, weil uns seine Liebe den Grund der Kraft und des Werks verschafft.³⁵⁸

132.

Die Kirche als Gemeinschaft der Liebe.

Alle Arbeiten, die die christliche Gemeinschaft auszuführen hat, das Gebet und Opfer, die Erkenntnis und das Bekenntnis, die Hilfeleistung für alle in allen ihren inwendigen und natürlichen Anliegen, verschaffen allen ihren Gliedern die Berufung und Ermächtigung zur Liebe. Dadurch, dass die Kirche alle Kraft ihrer Glieder für ihren Beruf in Anspruch nimmt, führt sie alle zur Befreiung von den selbstischen Motiven und widersetzt sich der Lauheit ihrer Liebe.

Ihren christlichen Charakter bewährt eine Gemeinde dadurch, dass sie über alle Arbeit, die das Wohl ihrer Glieder herzustellen sucht, als ihr höchstes Anliegen den gemeinsamen Kultus stellt, durch den ihre Liebe Gottes sichtbar wird. Da sie das göttliche Wort kennt, hat sie es zu sagen,

und da sie das göttliche Werk sieht, einigt sie sich mit ihm durch die Anbetung. Da das göttliche Wort an alle die Berufung in die Gnade Gottes richtet und die Berufung sie für immer mit ihrer ganzen Lebensführung unter Gottes Leitung stellt, so wird aus der Pflicht, Gottes Wort zu sagen, ein nie auszuschöpfender Gottesdienst. Ebenso wenig kann ihre Anbetung verstummen, da sie im Kreuz des Christus die Offenbarung Gottes erkennt und deshalb an ihm den Grund zur Anbetung besitzt und auch die fortgehende Regierung Gottes in stets neuer Erweisung seiner Gnade erfährt und dadurch immer neu die Pflicht zu seiner Anbetung empfängt.

Da aber unser Dienst Gottes nicht nur im Bekenntnis und Gebet besteht, sondern uns zur Tat beruft, durch die wir seiner Gnade an den andern dienen, kann die christliche Beschaffenheit des Kultus nicht einzig darin bestehen, dass wir das göttliche Werk durch seine Verkündigung und Anbetung preisen, sondern wir rüsten uns durch den Kultus auch für unser eigenes Werk. Darum gehört in den Gottesdienst der Gemeinde ihre Bitte, durch die sie den Willen und das Vermögen gewinnt, das ihr aufgetragene Werk zu tun, und ihre Denkarbeit, durch die sie sich diejenigen Erkenntnisse erwirbt, die sie jetzt bedarf, um nach Gottes Willen zu handeln. So verschafft sie sich durch ihren gemeinsamen Kultus ihre Heiligung.

Auch in der vielfach verzweigten Arbeit, die sich auf das geistige und leibliche Wohl des Menschen richtet, hält eine christliche Gemeinde bewusst und gesammelt die Beziehung ihres Dienstes auf Gott fest. Sie sieht nie bloss auf den Wert, den sie den Menschen verschafft. Darin besteht der nie zu verwischende Unterschied zwischen ihr und allen humanitären Verbänden. Alles wird dem Menschen gewährt, was zum menschlichen Bedürfnis und Anliegen werden kann, alles, was das menschliche Leben bereichert. Der gesamte Inhalt der Humanität findet die volle Bestätigung. Aber die Ablehnung Gottes oder Ignorierung Gottes bleibt ebenso bestimmt ausgeschlossen, Gottes wegen und des Menschen wegen, weil die Humanität zerbrochen ist, wenn dem Menschen die Trennung von Gott zugemutet wird, und sein Wohl zerstört ist, wenn er fern von Gott bleiben soll. Die in der Kirche berechtigte und von ihr zu erfüllende Arbeit geht darum nie

in dem den Menschen geleisteten Dienst auf. Immer und bewusst erhebt sie sich zum Gottesdienst.

Eben dadurch, dass sie in jeder den Menschen erwiesenen Liebe die Liebe Gottes betätigt, vereinigt sie mit der Gemeinschaft die Freiheit und bewahrt sich davor, dass sich ihre Gemeinschaft in einen drückenden Zwang verwandle. Denn sie wendet das Wirken aller zu Gott hin und das geschieht nur dann, wenn jeder für sein Werk den Grund und die Regel in seiner eigenen Gewissheit findet. Darum hütet eine Kirche in dem Mass, als ihre Gemeinschaft in der Liebe Gottes ihren Grund hat, mit der Gemeinschaft zugleich die Freiheit als ihr unverletzliches Heiligtum.

133.

Das Hoffen.

Das der Zukunft zugewendete Verlangen entsteht durch die Vollständigkeit der uns im Christus erwiesenen Gnade. Sie ist grösser als das von uns Erlebte; in unsrer Sündhaftigkeit erfassen wir die uns gegebene Gerechtigkeit, in der Sterblichkeit das Leben, in der Geschiedenheit von Gott die Geeinheit mit ihm, und das nicht nur für uns, sondern für die Menschheit mit einem Universalismus, der so weit wie Gottes Herrschaft reicht. Wir können daher nicht nur für die Gegenwart leben. Nicht nur Gedanken sind uns damit gegeben, die sich der Zukunft zuwenden, sondern ein Hoffen, ein Wille, der nach dem Zukünftigen begehrt und den ganzen Bestand unsrer Wirklichkeit hinter sich lässt.

Der Hoffnung, die der Arbeit Jesu vorangegangen ist, verhiess er die Erfüllung und stellte das, was vor ihm Eschatologie war, in die Gegenwart hinein. Damit wird aber das Hoffen nicht beendet, wohl aber verwandelt und neu belebt; denn es hat nun am Erlebnis seinen Grund und Halt. Die auf das Zukünftige gerichtete Begehrung entsteht nun am Geschehenen und schöpft aus ihm ihren Inhalt, weil das Geschehene eine Gewissheit begründet, die auch das Komende verbürgt.

Die christliche Hoffnung wird also nicht nur durch den Schmerz erweckt, der unsren gegenwärtigen Zustand begleitet. Allerdings ist die Entbehrung ein mächtiger Erreger der Hoffnung, aber nicht ihr einziger. Da die Seligkeit, die uns

Gott jetzt gewährt, eine Verbindung von Freude und Leid ist und wir jetzt die Seligkeit nicht anders begehren und haben können als so, dass wir uns zum Leiden rüsten und es überwinden, sind wir ins Hoffen versetzt. Aber nicht der Schmerz allein gibt uns dabei unsren Willen. Für sich allein könnte er nur die Sehnsucht erzeugen, noch nicht die Hoffnung. Er würde uns zwar nötigen, andres zu begehren, als was uns jetzt gegeben ist, aber ohne Gewissheit, ohne ein gesichertes Ziel. Denn durch die Ohnmacht und den Mangel allein bekommt die Hoffnung noch nicht ihren Grund. Sie hat ihn dagegen in der uns erwiesenen Gnade, die deshalb, weil sie vollkommen ist, das übertrifft, was für uns schon zur Wirklichkeit geworden ist.

Es ist des Glaubens wegen wichtig, dass wir zum Hoffen nicht nur durch unsre Mängel und Leiden geführt werden. Denn wenn unsre Hoffnung nur diesen Grund hat, tritt sie als ein Gegensatz dem Glauben entgegen. Dann wird, je deutlicher sich uns die Gabe Gottes offenbart, die Hoffnung um so schwächer. Das Wachstum im Glauben bedeutet dann die Abnahme der Hoffnung, die Stärkung der Hoffnung eine Schwächung des Glaubens. Sie würde sich da einstellen, wo uns der Glaube unmöglich geworden ist. Das ist nicht die Art der Hoffnung, die uns Christus gibt. Indem er uns durch den Erweis der göttlichen Gnade zum Hoffen erweckt, entstehen der Glaube und die Hoffnung durcheinander und wachsen miteinander. Indem wir mit Glauben wahrnehmen, was uns von Gott bereitet ist, wendet sich unser Verlangen ihm zu, und indem die von ihm uns vorgehaltene Gabe unsre Hoffnung erweckt, verbindet sie uns auch im Glauben mit ihm. Der eine Vorgang zehrt nicht den andern auf; beide haben dieselbe Wurzel. Ist der eine nur schwächlich in uns vorhanden, so ist auch der andere geschwächt. Die Kraft des einen überträgt sich dagegen auf den andern, weil jeder Blick auf die Gabe des Christus sowohl unser gegenwärtiges als unser zukünftiges Verhältniß zu ihm erfasst.

Damit stellt sich auch die Eintracht zwischen der Liebe und der Hoffnung her. Sie beruht nicht auf Undank, der den uns verliehenen Gnadenstand missachtet und die Liebe Gottes schilt, als sei ihre Gabe und Hilfe unvollkommen. Da die Hoffnung durch die Erkenntnis des Werts entsteht, den Gottes Regierung für uns hat, ist sie mit ihrer

dankbaren Schätzung verbunden und entfaltet sich mit der Liebe zu Gott in paralleler Bewegung.

Der Tatbestand des christlichen Erlebnisses wird somit völlig entstellt, wenn unsre Hoffnung mit dem Pessimismus zusammengebracht wird. Der Protest gegen die Gegenwart, der in ihr enthalten ist, trifft nur die Verkehrtheit unsres Willens; das ist der einzige Punkt, gegen den wir eine vollständige Verneinung wenden. Mit Gottes Regierung stehen wir dagegen in der vollen Eintracht und das ist der Grund, weshalb wir unser Begehren auf die Vollendung richten, die uns von ihr bereitet wird.

Da uns nicht ein unbestimmtes Sehnen, sondern ein mit Gewissheit erfülltes Verlangen gegeben ist, vermögen wir auszusprechen, was wir hoffen, und die den Inhalt des christlichen Hoffens bildenden Begriffe ergeben die Eschatologie.

IV.

Die uns verheissene Vollendung (Eschatologie).

134.

Die Zugehörigkeit der Eschatologie zur Theologie.

Ein methodologisches Bedenken könnte dazu raten, die Theologie vor der Eschatologie zu beschliessen. Gedanken, die Zukünftiges beschreiben, haben unvermeidlich Unsicherheit. Sie unterscheiden sich qualitativ von denen, die durch die vollzogenen Prozesse, die unsre Erlebnisse bilden, in uns entstanden sind. Diese erhalten durch ihre Begründetheit im tatsächlichen Vorgang für uns Gewissheit und Beweisbarkeit. Wenn wir uns die Vorgänge verdeutlichen, durch die uns die Natur in eine Beziehung zu Gott bringt, oder die, die mit der Kenntnis Jesu in uns entstehen, so hat unser Denken die Festigkeit des Wissens, die ihm durch die Beobachtung zuteil wird, nicht anders, als wenn wir andere Seiten unsres Erlebens ins Auge fassen. Die Beobachtung fehlt uns aber bei den Gedanken, mit denen sich unsre Hoffnung ihren Inhalt gibt. Ist es nicht genug, wenn uns das Dogma das erkennbar macht und in dem uns einigt, was uns jetzt unsre Verbundenheit mit Gott verschafft, während wir das, was aus ihr entstehen wird, der göttlichen Regierung anheimgeben?

Wir haben freilich in der Gestaltung der eschatologischen Gedanken das Bewusstsein stets wach zu halten, dass sie ihre Bestätigung erst durch die künftige Tat Gottes erhalten. Sie bleiben daher der göttlichen Regierung völlig unterstellt und von einem postulierenden und dekretierenden Verfahren, das die Ziele unsres Verlangens zum Gesetz für Gottes Regierung machen will, ganz geschieden. Das ist aber gerade der Grund, weshalb die Eschatologie dem Dogma nicht fehlen darf. Unsre Hoffnung darf sich von der Erkenntnis der uns jetzt gegebenen Lage nicht trennen, darf nicht ein von unsrem sonstigen Bewusstsein abgeschiedenes

•

Revier bilden, in dem sich eine willkürlich arbeitende Phantasie tummelte.

Wenn freilich unsre Hoffnung ein völlig neuer Vorgang gegenüber unsrem sonstigen geistigen Besitz wäre, wenn sie mit schlechthin andren Lebensbedingungen rechnen dürfte, als die sind, die uns jetzt gegeben sind, und zum Diesseits noch ein Jenseits fügen könnte, das mit ihm nicht verbunden wäre, nicht anders als etwa durch den Gegensatz, dann gäbe es keine wissenschaftliche Eschatologie, kein eschatologisches Dogma, das uns in unsrer Hoffnung einigen könnte. Für die Hoffnung, die uns Christus gibt, ist aber Vollendung der Grundbegriff und damit ist das Gehoffte in eine feste Beziehung zu dem gebracht, was wir jetzt als Gottes Regierung erleben. Wir können weder Gottes Werk an uns wahrnehmen, ohne dass ein in die Zukunft vorwärtsschauendes Verlangen in uns entsteht, noch das nach der Vollendung begehrende Hoffen auf andere Weise erlangen als so, dass wir an der uns jetzt gewährten Gemeinschaft mit Gott erkennen, wohin er uns führt. Bleiben diese Beziehungen unbeachtet, so machen wir uns den Bestand unsres inneren Lebens nicht richtig und nicht vollständig deutlich. Das Bild, das wir von ihm entwerfen, wird erst dann vollständig und richtig, wenn wir wissen, auf was wir hoffen und warum unser Verlangen auf dieses Ziel gerichtet ist.

Darum gehört die Hoffnung auch zu den Funktionen der Gemeinde. Unsre Eintracht miteinander stellt sich auch in dieser Richtung her und gibt unsrem Leben eine gleichartige, übereinstimmende Bewegung zu unsrem gemeinsamen Ziel. Die die Hoffnung ausdrückenden Begriffe gehören darum auch in die christliche Predigt, demgemäss auch in das Dogma, das die Einheit der Gemeinde ausspricht.

Allerdings wird für diesen Teil der dogmatischen Arbeit ihr Unterschied von der neutestamentlichen Theologie kleiner als in ihren andern Teilen. Denn die Frage, wie sich die neutestamentliche Aussage mit unsrem eigenen Erkennen vermittele, tritt hier, wo wir von Zukünftigem sprechen, zurück. Allein die Geltung der neutestamentlichen Weissagung ist für uns kein willkürlicher Satz mehr. Wir haben das Wort Jesu als Gottes Kraft erkannt, haben in der Gemeinschaft mit ihm den Zugang zu Gott und in seiner Gemeinde den Ort unsrer Lebensarbeit. Auf dieser für uns bewährten

Basis ordnen wir nun unser Verhältnis zu den Aussagen Jesu und seiner Boten über das von Gott uns zugedachte Gut und in der Weise, wie wir sie uns aneignen, setzt sich die Erkenntnis fort, mit der wir uns den uns verliehenen religiösen Besitz verdeutlichten.

135.

Der Grundriss der christlichen Eschatologie.

Die Verheissung Jesu gibt unsrem persönlichen Leben ein ewiges Ziel und heisst den Einzelnen seine Vollendung in Gott begehren. Sie gibt aber gleichzeitig der Bewegung der Welt einen Abschluss und heisst uns nach der Vollendung der Menschheit in Gott verlangen. Dieses Zusammenbestehen des Individualismus und Universalismus ist für die christliche Hoffnung wesentlich. Sie ist darum nicht mit einem einzigen, sondern nur mit zwei Begriffen auszusprechen. Die dem Einzelnen zugewendete Verheissung, die uns für unser eigenes Leben die Vollendung zusagt, spricht der Begriff ewiges Leben, die auf das Ganze sehende Verheissung die Verkündigung der neuen Ankunft des Christus aus.

Die persönliche Fassung der Hoffnung bewirkt, dass wir wirklich ein Hoffen erhalten, einen Willen, der auf unser Ziel gerichtet ist, nicht bloss Gedanken über zukünftige Ereignisse, die einst andere erleben, nicht nur Theorien, die unsre Weltanschauung nach vorn zum Abschluss bringen, die aber für unsre Lebensführung gleichgültig bleiben. Zur Hoffnung brauchen wir die Beziehung der alles vollendenden Offenbarung zu unsrem eigenen Ich, die Gewissheit, dass Gott seine vollkommene Gnade nicht nur an andern, sondern auch an uns erweisen wird. Aber ebenso unentbehrlich ist uns das universale Ziel. Sonst verkümmert das Hoffen zum Egoismus, zur Betrachtung und Verherrlichung unsrer Person. Unser Verlangen kann sich nicht nur auf den Ausgang unsres eigenen Lebens richten, wenn es wirklich auf Gott gestellt ist. Dann macht es sich notwendig von der Frage nach unsrem eigenen Schicksal frei und gewinnt die universale Grösse, die die Erinnerung an Gott unsren Gedanken und unsrem Willen stets verschafft. Jesus gab der christlichen Hoffnung diese Grösse dadurch, dass er uns auf die Offenbarung seiner Herrschaft warten heisst.

136.

Das ewige Leben.

Zwischen uns und Gott ist eine Beziehung gestiftet, durch die unser Leben aus ihm entsteht. Wir sind dadurch mit dem Ewigen verbunden. Leben, das Gott gibt, ist ewiges Leben. So hat Jesus den Zweifelnden die Gewissheit des ewigen Lebens vermittelt: wer Gottes ist, stirbt nicht; ihm leben sie alle.³⁵⁹ Unsre Berufung zu Gott ist die Verbürgung unsrer Ewigkeit.

Das bestätigt sich dadurch, dass sie uns durch den Christus gegeben wird, durch den, der zur Vollendung der Gemeinde mit der königlichen Sendung in die Menschheit tritt. Es sind uns damit nicht einzelne Gnaden und Gaben erteilt. Uns berief Gott im Christus zu sich; das ist die Gewährung des Lebens.

Die uns zerstörenden Vorgänge sind durch ihn von uns abgewendet; denn er hat von uns genommen, was uns von Gott schied. Indem er uns mit Gott versöhnt, verleiht er das ewige Leben, da uns, nachdem unsre Schuld uns nicht von Gott getrennt hat, nichts von ihm scheiden wird. Natürliche Prozesse bewirken für sich allein nie unsre Geschiedenheit von Gott, da sie von Gottes Macht geordnet sind.

Aus dem Ende, das uns die Natur bereitet, ergeben sich die Bedenken gegen die Verheissung Jesu. Wir haben am leiblichen Vorgang die Bedingung unsres Lebens und mit seiner Zerstörung hört, soweit unser Wissen reicht, das Leben auf. Der Gedanke an ein ewiges Leben wird dadurch zu einem Urteil des Glaubens, zu einer aus dem Gottesbewusstsein abgeleiteten Überzeugung, die sich nicht aus dem ergibt, was uns unsre Beobachtung erkennbar macht. Allerdings findet die Verheissung daran einen Halt, dass uns der Naturprozess die Vorstellung einer vollständigen Vernichtung nirgends darbietet. Wir sehen nur den Zerfall der Gebilde in ihre Elemente, nicht aber wirkliche Zerstörungen, nur den Übergang der einen Funktion in eine andere, nicht wirkliche Vernichtung der Kraft. Unser Lebensgefühl hat eine Deutlichkeit, die sich gegen den Vernichtungsgedanken auch da sträubt, wo das Gottesbewusstsein nur schwach vorhanden ist. Einen Beweis für die Unsterblichkeit kann man aber dies nicht heissen, weil die aus der Natur geschöpften

Schlüsse nicht imstande sind, die Tatsache zu entkräften, die das menschliche Sterben vor uns stellt.³⁶⁰

Stark tritt daher immer wieder das Verlangen nach demjenigen Beweis für die Unsterblichkeit hervor, den uns der Verkehr mit den Toten verschaffen würde. Wirkte nicht eine einzige Tatsache, die uns aus dem Jenseits eine Bezeugung eines Verstorbenen unzweideutig brächte, mächtiger als alle Syllogismen und hätte sie nicht für die Erweckung der Hoffnung den grössten Wert? Aber diese Postulate und Experimente greifen die feste Scheidung an, die der Tod zwischen den Lebenden und den Abgeschiedenen setzt, und lehnen sich damit gegen die uns gesetzte Gestalt unsres Lebens auf. Die ethische Unrichtigkeit dieses Begehrens bringt aber in alles, was als empirischer Beweis für das Fortleben Toter berichtet wird, eine Verdacht erweckende Zweideutigkeit. Denn mit der ethischen Richtigkeit geht unsrem Denken der Schutz gegen die Illusionen verloren und es wird immer fraglich sein, wie weit sich die Wahrhaftigkeit im Wahrnehmen und Urteilen auch dann noch erhielt, wenn eine abnorme Tendenz das Bewusstsein beherrscht. Das macht alle Erzählungen, die von Berührungen mit Toten reden, so zahlreich sie vorliegen, zur Begründung einer festen Überzeugung untauglich.

Wenn an die Stelle des von Jesus uns gegebenen Gottesgedankens ein anders geartetes Gottesbewusstsein gesetzt wird, so verbindet sich mit dem physiologischen Einwand auch eine theologische Bestreitung des Satzes, dass uns die Gemeinschaft mit Gott das ewige Leben verleihe. Das, was uns durch sie zuteil werde, könnten wir freilich ewiges Leben heissen, sofern durch sie unvergängliche Werte und Kräfte in unsren Besitz gelangen; aber das bedeute nicht die individuelle Unsterblichkeit; wenn wir einen göttlichen Gedanken dächten, sei dieser ewig, nicht aber wir, die wir ihn denken; dass wir den göttlichen Gedanken denken, sei unser ewiges Leben, aber dieses sei uns nicht anders gegeben als unter der Voraussetzung, dass wir sterben. Dieselbe Begrenzung erfährt unser Verlangen, wenn der Gottesgedanke sein wesentliches Merkmal im Kraftbegriff hat. Wenn wir in der Entwicklungsreihe als Träger eines Anstosses wirksam werden, der über uns hinausgreift, und wir somit dem Weltzweck dienstbar geworden sind, so sei die von uns hervorgerufene

Tätigkeit unsterblich, ein Element im Weltprozess, das nicht mehr untergehe, so dass wir damit einen ewigen Beruf erfüllen; aber die uns zugemessene Existenz bleibe deshalb doch begrenzt; dazu, dass wir mit ewiger Kraft einen unzerstörlich sich forterhaltenden Effekt wirken, sei nicht unsre eigene Unvergänglichkeit erforderlich. Deshalb leiten uns diese Theologien an, unser Begehren nicht auf ein zukünftiges Dasein zu richten, sondern den Wert unsres Lebens darin zu sehen, dass wir in unsrer Vergänglichkeit das ewige Leben lebten, und die Ewigkeit in die Qualität unsres Lebens zu setzen, nicht in seine Dauer.

Der hier verwendete Gottesgedanke widerspricht aber dem, den uns Christus gibt, deshalb, weil er aus Gottes Beziehung zu uns die Liebe entfernt. Unser Anteil an Gott ist hier als Empfang von Gedanken oder von Kraft gedacht, nicht aber als uns selbst geltende Liebe. Die Gottesvorstellung ist dinglich bestimmt, als Denkkraft oder als formative Kraft, und weil der Personbegriff im Gottesgedanken beseitigt ist, wird er auch uns abgesprochen. Wir werden zwar als Kraftzentren beschrieben zur Erzielung eines logischen oder realen Erfolgs; aber unsre personhafte Lebendigkeit bleibt nichtig und Schein. Damit ist der Christus abgelehnt, aber auch die uns selbst gegebene Lebensgestalt bestritten. Wird sich die Hoffnung, die uns diese Theorie vermitteln will, erhalten? Da wir nach ihr nicht erst nach dem Tod, sondern schon in unsrer jetzigen Seinsweise nicht als Personen leben und keinen Willen haben, den wir Gott geben dürfen und auf den ein Wille Gottes gerichtet wäre, der uns schätzte, so breitet sich der Todesgedanke über unsre ganze Existenz aus. Begründet ist dagegen unsre Hoffnung dann, wenn wir im Christus erkannt haben, was Gott für uns ist. Die Liebe stiftet die vollständige Verbundenheit und macht nicht nur etwas an uns, den Gedanken und die Kraft, die wir haben, sondern uns selbst ewig in Gott.

Die Aufforderung zum Verzicht auf das Verlangen nach ewigem Leben wird auch aus der Religionsgeschichte begründet. Der biblische Gottesgedanke war in der alttestamentlichen Zeit lange vorhanden, ohne dass aus ihm eine Unsterblichkeitslehre entstand, und doch wird Gott dort personhaft gedacht mit einer Gnade, die nicht nur die Gemeinde, sondern auch die Einzelnen mit ihm verband und

es ihnen ermöglichte, ihr Leben in der Gemeinschaft mit Gott zu führen; hernach hat sich der alttestamentliche Fromme bescheiden in sein Ende gefügt. Die alttestamentliche Geschichte macht aber deutlich, dass diese Begrenzung der Verheissung, die den Einzelnen an der kommenden Offenbarung Gottes noch nicht beteiligte, auf die Frommen eine schwere Aufgabe legte. Der Zwiespalt zwischen der dem Volk gegebenen Verheissung und dem Ende des eigenen Lebens am Ort der Toten wurde tief empfunden und gab schon vor der christlichen Predigt dem Unsterblichkeitsgedanken die Macht, sich in der ganzen Gemeinde als Dogma durchzusetzen; denn es war zu beidem eine grosse Anspannung des Glaubens nötig, sowohl dazu, dass der Einzelne auf die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes hoffte, obwohl sie ihn nicht persönlich berührte, als dazu, dass er sich ohne Auflehnung gegen Gott ins Sterben ergab, obwohl er in Gott die allmächtige Gnade erfasste. Durch die Begrenzung der Verheissung wurde Israel das Sterben nicht leicht gemacht. Für uns ist aber eine Rückbildung in den vorchristlichen Stand der Frömmigkeit unmöglich. Wir können nicht am Christus vorbei in den religiösen Zustand zurück, der vor ihm vorhanden war. Für uns handelt es sich nur darum, gegenüber der Verheissung Jesu unsre Stellung zu bestimmen, sei es positiv, sei es negativ. Lehnen wir sie ab, so treten wir nicht in die alttestamentliche Frömmigkeit zurück, sondern unter sie hinab und erhalten einen Gottesgedanken, der weit hinter dem zurückbleibt, auf dem das Gebet der Psalmisten um die Bewahrung vor dem Tod beruht, und eine Auffassung des menschlichen Lebens, die uns keine willentliche, personhafte Verbundenheit mit Gott mehr gestattet und uns nötigt, auf die Liebe zu verzichten, sowohl in Gottes Verhältnis zu uns als in unsrem Verhalten zu Gott.³⁶¹

Besondere Aufmerksamkeit schulden wir den ethischen Bedenken, zu denen das christliche Verlangen nach ewigem Leben Anlass gibt. Ist der Vorwurf berechtigt, es sei eine masslose Steigerung des Egoismus, eine Überreizung des auf unsre Erhaltung gerichteten Triebs, wenn wir unsre Existenz zur Ewigkeit ausdehnen wollten? Es gibt allerdings Unsterblichkeitsgedanken, die dieser Vorwurf trifft, die nur an die endlose Erfüllung der egoistischen Sucht denken. Das sind aber die glaubenslosen Formen der Hoffnung, die sie

auf die natürliche Beschaffenheit der seelischen Substanz oder auf unsren Durst nach Seligkeit oder auf unsre moralische Grösse begründen und den Menschen daher, auch wenn das ewige Leben begehrt wird, gegen Gott isolieren, so dass das auf sich selbst beschränkte und in sich selbst gefangene Ich ewig leben soll. Dieser Vorwurf trifft uns aber nicht mehr, wenn wir das ewige Leben in Gott suchen als in seiner Gemeinschaft begründet und durch seine Gnade uns verliehen. Nun ist nicht mehr der Egoismus das Motiv unsrer Hoffnung; denn was als Gabe Gottes erkannt ist, verherrlicht ihn, nicht uns.

Allerdings anerkennt die Verheissung unser Verlangen nach dem Leben und tritt zum Tod in Gegnerschaft.³⁶² Sie redet aber dabei nicht von einer leeren Existenz, die uns nur das ermöglichen soll, dass wir den Genuss unsres Daseins haben, sondern gibt unsrer Existenz die Füllung dadurch, dass sie uns als mit Gott verbunden beschreibt. Dagegen steigert sich oft der Egoismus masslos durch den Vernichtungsgedanken, weil nun für die kurze Frist unsrer Existenz der Selbsterhaltungstrieb ein unbegrenztes Recht erhält, sie zur Ansammlung von Glück und Macht mit aller ihm erreichbaren Energie zu verwenden. Die Herrschaft des Todesgedankens hat leicht zur Folge, dass dem Menschen die Pflichtverhältnisse, in denen er steht, als nebensächlich erscheinen, so dass er die falsche Sucht, die das Ich mit Lust füllen will, zum allmächtigen Regenten über sich erhebt.

Oder verderben wir durch den Vorblick auf unser Ziel unsre Gegenwart? Muss sie nicht für uns ihre Wichtigkeit verlieren, wenn unsre Sorge auf das Kommende gerichtet ist? Auch dieser Vorwurf trifft viele Formen der Unsterblichkeitshoffnung; sie kann dazu führen, dass die uns gegebenen Güter verkannt und der uns erteilte Beruf verachtet wird. Das geschieht aber wieder nur dann, wenn die Hoffnung ungläubig wird. Nur dann kann sie wegen der Zukunft die Gegenwart wegwerfen und uns nicht zum Leben kommen lassen, weil wir ein solches erst nach dem Tod für möglich halten. Davor sind wir dadurch geschützt, dass unsre Hoffnung ihren Grund in der uns gewährten Gnade Gottes hat. Sie stiftet daher zwischen unsrer Gegenwart und unsrer Zukunft den festen, unzerbrechlichen Zusammenhang, so dass wir uns der Gegenwart mit erhöhter Seh- und Willens-

fähigkeit zuwenden, je fester der Blick auf unser ewiges Ziel gerichtet ist. Das Neue Testament hält uns dies in vorbildlicher Reinheit vor; denn es gewinnt aus seiner kraftvollen Hoffnung die ernste Beurteilung unsrer heutigen Pflicht und die Kraft zu ihrer Erfüllung. Das ist notwendig so; denn wir hoffen nicht deshalb, weil wir einst sterben, sondern deshalb, weil wir jetzt leben.

Oder scheucht uns das von der Hoffnung weg, dass wir mit ihr zugleich der Furcht in uns Raum geben müssen? Nicht nur das ewige Leben, sondern auch die ewige Verlorenheit stellt sich uns nun als der mögliche Ausgang unsres Lebens dar. Wenn uns jener Gedanke Trost und Mut bereitet, legt uns nicht dieser eine furchtbare Belastung auf und haben wir es nicht an der christlichen Geschichte in grellen Wirkungen vor Augen, wie viele abnorme Vorgänge aus der Höllenangst entstehen? Ohne den Christus wird uns freilich der Vorblick über den Tod hinaus zum Grund der Beängstigung. Bloss mit dem Gedanken der Fortexistenz ist uns keine Hilfe verschafft, da an ihm sofort die Frage entsteht, mit welchem Inhalt sie sich fülle, und an dem, was jetzt uns innerlich bestimmt, entstehen die düsteren Ahnungen, die uns den Gedanken an das, was nach dem Sterben folgen kann, bitter machen. Dafür gibt es nur ein einziges Heilmittel, nur den Anschluss an den Christus, der uns samt allem, was an uns verwerflich ist, in Gottes Gnade stellt. Dann wird auch hier die Furcht eine positive Kraft, die uns nicht in die Bewegung von Gott weg, sondern zu ihm hin versetzt, Glauben und Reue schafft, Gehorsam wirkt und uns zur Treue hilft, die das uns aufgetragene Werk tut.

Wird uns dagegen die Gewissheit des ewigen Lebens genommen, so entsteht erst recht ein freier Raum für die Furcht. Der Tod bleibt und auch die für das menschliche Erkennen nicht zu schliessende Frage, was durch ihn aus uns werde. Wird sich nicht, wenn wir kein Ziel mehr vor uns sehen, nichts, was uns zur Hoffnung ermächtigte, die Furcht vor dem Tod lähmend auf uns legen?

137.

Die Wiederkunft Jesu.

Indem Jesus seinen Jüngern die Verheissung gab, dass er wiederkomme, hat er sein Christusamt in seinem ganzen

Umfang im Angesicht seines Todes festgehalten und bestätigt. Ihn hat Gott zum Vollender der Gemeinde bestellt und er wird seinen Beruf an ihr erfüllen und sie vollenden. Durch ihn offenbart sich Gott in seiner ewigen Herrlichkeit und Gnade. Das geschieht nicht nur durch seine irdische Arbeit und durch seine verborgene Allgegenwart, sondern auch durch seine neue Offenbarung. Dadurch ist die Hoffnung der Christenheit eben so vollständig an ihn gebunden wie ihr Glaube. Sie sieht auf ihn als auf den, der ihr das ewige Leben gewährt und der ihr die Vollendung bringt, so dass sich Gottes ewiges Ziel an ihr erfüllt.

Der Zweck, den seine neue Offenbarung bewirkt, ist die Vereinigung und Vollendung seiner Gemeinde. Darum sagt die Verheissung Jesu, dass er zu uns komme mit neuer Sichtbarkeit für die Welt zu neuer Gegenwart auf der Erde; sie lautet nicht, dass wir zu ihm kommen und ihm nach in den Himmel eingehen, sondern dass er seine Vereinigung mit uns dadurch herstelle, dass er im irdischen Bereich wieder offenbar werde. Hier auf der Erde ist Gottes Werk begonnen; hier wird es auch vollendet; hier ist der Christus eingesetzt zum Offenbarer Gottes; hier wird er seinen Beruf auch vollführen. Denen, die in ihrem irdischen Leben durch Glauben mit ihm verbunden sind, bewahrt er eine ewige Treue, die ihn mit Gottes herrlicher Macht wieder zu ihnen führt.

Indem aber die Verheissung Jesu den Vollendungs-begriff verwendet und auf das zurücksieht, was die göttliche Regierung bisher unter uns geschaffen hat, verkündigt sie nicht nur den Abschluss der jetzt schon vorhandenen Geschichte, sondern gleichzeitig den Beginn einer neuen Offenbarung Gottes, die Spendung einer neuen Gabe, die über das Mass dessen hinausreicht, was bis jetzt erreicht ist. Er kommt für die, die ihn kennen, aber nicht allein für sie, sondern schafft nun die grosse Gemeinde, die alle Erwählten vereint. Auch in der Verheissung seiner Parusie sprach Jesus den Universalismus seiner Sendung aus.³⁶³

Der Beruf des Kommenden ist die universale Bewirkung des Rechts; er vollzieht die richterliche Funktion an allen. Damit ist von seinem neuen Wirken gesagt, es vollende das jetzt Geschehende. Die Resultate der Geschichte werden durch den Richter offenbart und fixiert. Sein richterliches

Werk ergibt aber keinen Gegensatz gegen die göttliche Gnade, sondern bringt sie in vollkommener Herrlichkeit zur Geltung. Auch solche, die ihn bisher noch nicht kannten, spricht er frei und führt sie ein in Gottes Reich. So kommt durch ihn Gottes Herrschaft in ihrer Herrlichkeit zur Offenbarung, wie sie im bisherigen Bestand der Gemeinde noch nicht sichtbar war.

Die Kirche hat sich vor der Grösse der Verheissung Jesu gefürchtet und von seiner Offenbarung nur erwartet, dass er dann alles, was in der Geschichte entstanden sei, enthülle und vollende, die Sünde durch die Strafe, die gerechte Tat durch den Lohn. Sie fürchtete, wenn sie von einer neuen Berufung zu Gott über den Kreis der jetzt Berufenen hinaus spräche und eine neue Offenbarung der Gnade auch für solche erwartete, die sie durch die christliche Predigt noch nicht erhalten haben, so entstände daraus eine Erschütterung der uns geltenden Heilsordnung. Ergäbe nicht die Verheissung des Heils auch für solche, die nicht zur Christenheit gehören, eine Entwertung des Glaubens und die Dispensation von der Teilnahme an der Kirche, da sich ja so noch ein anderer Heilsweg zeige, nämlich der, den die neue Offenbarung des Christus der Welt gewähren wird? Diese Wirkung könnte aber die von Jesus uns gegebene Hoffnung nur dann haben, wenn wir die Verpflichtung zum Glauben nur durch eine statutarische Verfügung und nicht durch eine uns innerlich gestaltende Notwendigkeit empfangen. Von einer Ermächtigung zum Unglauben oder einer Entwertung des Glaubens zu sprechen, kann sich für uns nie der Anlass finden, da der Wert unsres Glaubens in dem begründet ist, was Gott uns durch den Christus gab. Er entsteht also nicht aus einer willkürlichen Satzung, sondern aus der im Werk Jesu uns gewährten Gnade. Ihr den Glauben zu verweigern ist Sünde, immer eine Unmöglichkeit, immer Schuld. Der zum Glauben Gelangte hat nicht die Frage in sich, ob er sich ihn nicht ersparen könnte. Er hat ihn, weil er Gottes Wahrheit nicht verleugnen kann, weil ihm Gott seine Gnade erwiesen hat, und dankt darum Gott für die Berufung zum Glauben und hat an ihm seine Seligkeit und Gerechtigkeit, nicht eine mit Widerwillen getragene Last.

Gottes Gnade ist aber nicht so an den menschlichen Glauben gebunden, dass sie sich nicht auch in anderer Form

zu erweisen vermöchte, und eine andre Form der göttlichen Regierung entsteht dann, wenn der Christus nicht nur durch seine Boten, sondern selbst in königlicher Herrlichkeit wirksam ist, nicht nur gepredigt, sondern geschaut wird, nicht in der Kreuzesgestalt, sondern als der den Weltlauf Vollendende. Zu einer neuen Offenbarung seiner Gnade führt dieses neue Wirken deshalb, weil die Gemeinde, wie sie jetzt besteht, in ihrer kleinen Zahl und beschränkten Wirksamkeit nicht sein ganzes Werk bildet und noch nicht alle umfasst, an denen Gott sich verherrlichen will. Die Heilandstat des Wiederkommenden wird darum weiter reichen als das Wort derer, die von seiner irdischen Arbeit zeugen.

Auch auf den Bestand der Natur erstreckt sich die abschliessende Offenbarung der Herrschaft Gottes, so dass sie dann über das, was jetzt an ihr hart, schwer und gehemmt bleibt, zu neuer Lebendigkeit verklärt wird. Die hieher zielenden Worte der alt- und neutestamentlichen Weissagung wollen uns aber mehr einen kräftigen Eindruck von der göttlichen Allmacht geben, mit der Gott seine alles vollendende Offenbarung vollführt, als dass uns jetzt schon ein Bild vermittelt werden sollte, das uns den Endzustand der uns umgebenden Natur verdeutlichte.

Diese universale Verheissung hat Jesus den Jüngern als nah und bald eintretend beschrieben und in derselben Form begegnet uns die Hoffnung im Neuen Testament überall. Der Glaubende soll sich seine Hoffnung nicht dadurch schwächen, dass er ihr Ziel in eine weite Ferne schiebt. Für Jesu Blick ist in Gott die volle Bereitschaft vorhanden, uns das Vollkommene zu geben, und er weiss sich mit der Vollmacht ausgestattet, die ihn dazu beruft, Gottes ganzen Willen in königlicher Macht zu vollführen. Für diese seine Gewissheit ist das mächtige Wort: »Rasch kommt das Ende« das Merkzeichen.

Damit hat aber Jesus die volle Unterordnung unter Gottes Regierung verbunden, die er auch in seiner Weissagung unverletzt bewahrt. Das bewährt sich darin, dass er sie nachdrücklich mit dem Gebot, wach zu sein, abschliesst. Der Jünger erhält keine Anleitung, Gottes Tag zu berechnen, sondern es wird von ihm das offene Auge verlangt, das auf das göttliche Werk achtet und sich nach ihm richtet. Zu seiner neuen Erscheinung wird Jesus wieder wie zu seiner

irdischen Arbeit durch Gottes Sendung berufen. Er wartet ab, wann sie ihm zuteil werde, und braucht darum nicht selber zu wissen, wann er kommen werde. Dann wird er kommen, wann es der Vater will. So sprach Jesus nicht, trotzdem er der Sohn war, sondern weil er es war.⁸⁶⁴

Unglaublich ist diese Verheissung für uns, so lange wir den Christusgedanken ablehnen. Sie spricht ihn in seiner ganzen Wunderbarkeit aus, so dass sie zu den deutlichsten Zeugnissen Jesu über seine Sendung gehört. Ihre Bewährung hat sie an seinem vollbrachten Werk, und wer sie dort nicht erkennt und nicht durch sein Wort und sein Kreuz und seine Gemeinde zu ihm berufen wird, dem kann seine Verheissung keine Hoffnung geben. Um auf ihn zu hoffen, müssen wir an ihn glauben.

Mit seiner Aussage über seine neue Sendung spricht er seinen Supranaturalismus aus und macht eine Überbietung alles dessen, was jetzt besteht, zum Gegenstand unsres Verlangens. Als das Ende der Welt sollen wir uns nicht die Erhaltung ihres gegenwärtigen Bestands denken, ebensowenig ihre Vernichtung, sondern ihre Erneuerung. Damit gibt uns aber Jesus eine Erwartung, die uns unentbehrlich ist. Denn wir empfangen durch den gegenwärtigen Bestand unsrer Natur nicht nur unsre physische, sondern auch unsre ethische Not und sind in einen beständigen Kampf mit ihr versetzt, nicht so, dass wir sie zerbrechen könnten, sondern so, dass wir in Geduld leiden und die uns aufgelegte Last tragen müssen. Wenn wir aber mit dem gegenwärtigen Bestand der Natur uns zufrieden gäben, so bedeutete das nicht nur, dass wir uns mit dem Tod, sondern auch, dass wir uns mit der Sünde befreundeten. Denn nicht nur unser Sterben, sondern auch die Wertlosigkeit und Verkehrtheit unsres Willens wird durch den Naturprozess in uns hergestellt. Jesus hat uns in unsrem Widerstand gegen das, was zwar natürlich, darum aber nicht richtig ist, dadurch kräftig gestärkt, dass er uns die Verheissung gab, er werde uns über das, was uns jetzt natürlich ist, mit sich erhöhen.

Wer auf die Verheissung Jesu verzichtet, hofft auf das Wachstum der Kultur, die allmählich die uns von der Natur bereiteten Notstände zu überwinden lerne. Diese Hoffnung bleibt aber weit hinter der christlichen zurück, weil gerade an den entscheidenden Punkten, da nämlich, wo die Natur

zerstörend in unser Wollen und Wesen eingreift, die Kultur uns keine Hilfe bringt. Sie hebt die Vorgänge nicht auf, durch die wir sündlich und sterblich sind. Diese Hoffnung rechnet mit der Selbsterlösung des Menschen und wird dadurch schwärmerisch. Dürfen wir nichts Höheres begehren als wachsende Kultur, so wird uns, wenn wir nicht schwärmen, sondern nüchtern denken, nicht mehr gewährt als die Resignation, die sich in die Unaufhebbarkeit unsrer Bosheit und unsres Leidens fügt mit dem Wunsch, dass das Leben enden möge. Wir haben deshalb in der Geschichte oft vor Augen, dass dieser Hoffnung die pessimistische Opposition gegen den Weltbestand und die Sehnsucht nach dem Sterben nahe ist.

Nach der Verheissung Jesu wird aber die über der Natur stehende Herrlichkeit Gottes an der Natur und für die Natur offenbar. Er redet von seiner neuen Versichtbarung für alle, von seiner Gegenwart, die ihn für uns offenbar macht, von der Vereinigung der Gemeinde bei ihm in einer neuen Leiblichkeit in einer erneuerten Welt. Brauchen wir denn mehr als eine inwendige Vollendung, mehr als Geist, der uns zum Glauben führt und in ihm erhält, mehr als die deutliche Predigt mit kräftiger Ausbreitung durch die Menschheit hindurch? Liegt denn nicht alles an unsrer inwendigen Einigung mit Gott? Der Gedanke hat die Kirche wiederholt bewegt: was uns not tue, sei eine neue Ausgiessung des heiligen Geistes, ein Zeitalter des heiligen Geistes; mit der innerlichen Vollendung der Menschheit habe unsre Hoffnung und unsre Arbeit ihren Abschluss erreicht.

Die Würdigung des natürlichen Elements an uns, wie sie die Verheissung ausspricht, tritt aber nicht erst in ihr hervor, sondern ist durch Gottes ganze Regierung begründet. Wir werden nie nur als Geister behandelt, nie dazu angeleitet, einen Zustand anzustreben, in dem wir nur ein inwendiges Leben hätten. Gott ist nicht nur der Schöpfer der Seelen, sondern auch der Natur und unsre Berufung erfolgt nicht nur durch die Sendung des Geists, sondern durch die Geburt des Christus im menschlichen Lebensmass. Ebenso besteht unser Gottesdienst nicht nur im Glauben, sondern auch im Werk, nicht nur in der inwendigen Anbetung Gottes, sondern auch in unsrer Gemeinschaft miteinander, zu der wir den Leib und die Natur bedürfen. Demgemäss besteht auch unsre Vollendung nicht in einer Entleiblichung, die uns nur auf

die inwendigen Funktionen beschränkte, sondern in der Herstellung einer Gemeinde, die mit ihrem Haupt und dadurch miteinander verbunden ist in offenkundiger Wirklichkeit. Das geschieht nicht ohne unsere inwendige Erneuerung. Denn der wiederkehrende Christus kommt als der, der im heiligen Geiste sein Werk tut, und stellt uns in jene Gegenwart Gottes, durch die Gott alles in uns sein wird. Aber wir sollen nicht allein inwendige Gaben von Gott erwarten, sondern seine Gnade auf unseren ganzen Lebensstand beziehen. Sonst lösen wir unsere Hoffnung von dem, was uns jetzt gegeben ist, ab und flüchten uns mit ihr in ein Jenseits, das sich von unserer Gegenwart gänzlich trennt.

Dadurch, dass Jesus am gegebenen Bestand unserer Welt die supranaturale Herrlichkeit Gottes offenbar machen will, verwendet er wieder den Wundergedanken. Er begründet die Erreichbarkeit seines Ziels lediglich in der Allmacht Gottes, die schöpferisch ein Neues herzustellen vermag. Er rechnete nicht nur auf die Entwicklung, nicht nur auf das Reifen der jetzt im Gang befindlichen Prozesse, die schliesslich zu ihrem Endprodukt gelangen. Diesem Gedanken gab er sein Recht dadurch, dass er die neue Gottestat als Vollendung der uns jetzt gegebenen Gabe beschreibt. Es kommt durch sie in der Tat alles zu seinem Endprodukt, was jetzt von den die Geschichte bewegenden Kräften vorbereitet ist. Auch Jesus sprach davon, dass alles reife, der Weizen wie das Unkraut, und dass dann das Ende komme.³⁶⁵ Dieser feste Zusammenhang, der das Ende aus dem Heute werden lässt, gibt unserer Hoffnung ihre praktische Kraft. Jesus kann aber nicht mit dem Entwicklungsgedanken allein die Verheissung füllen, weil er sich der Sünde mit einem vollständigen Nein entgegenstellt. Weil sie in der Welt vorhanden ist, ist ihr mit ihrer Entwicklung allein nicht geholfen, da sie auch die unheilvollen Ergebnisse zur Reife bringt, die in uns vorbereitet sind. Wir bedürfen dafür den, der Neues schafft und das Alte vergehen lässt. Freilich wird alles reif; aber dann kommt der Tag der Ernte, der den Weizen vom Acker weg zu dem bringt, für den er wuchs.

Eine Veränderung hat die Weissagung Jesu dadurch erhalten, dass auf seine Erhöhung ein langer Geschichtslauf folgte, von dem wir nicht wissen, wie lange er sich noch fortsetzen wird. Ist es möglich, dass die Christen-

heit die Hoffnung der Jünger Jesu in derselben Form in sich trage wie die, die auf das Ende in der Zuversicht sahen, es sei ihnen nahe und bringe ihren eigenen Lebenslauf zu seinem Schluss? Jedenfalls sollen wir dies nicht durch künstliche Nachahmung erreichen wollen, mit der wir uns nur schaden, weil wir durch sie unsre Wahrhaftigkeit verletzen. Eine solche Gestalt der Hoffnung hat ihre inneren Bedingungen. Dazu gehört jene alles überragende Gewissheit Gottes, wie sie in Jesus und seinen Boten stand, die nichts neben Gott in die Wage legt und keine Mächte anerkennt als Gott allein, so dass ihnen mit der Gewissheit über Gottes Willen die Frage nach der Möglichkeit des Gehofften beantwortet war. Dazu gehört weiter jene dringende Liebe zu Jesus, die die Entfernung von ihm als Not empfindet und nichts mehr begehrt als bei ihm zu sein. Aber auch das Vermögen gehört dazu, alle Kraft der Hoffnung und alle Glut der Sehnsucht Gott zu unterwerfen und sich durch seine Regierung weisen zu lassen. Sonst werden aus der Dringlichkeit der Hoffnung Ansprüche und aus ihrer Zuversicht kindische Träume und Rechnungen.

Umsonst darf die Geschichte, durch die die Kirche hindurchgeführt worden ist, für uns nicht verlaufen sein. Es ist ihr gezeigt worden, dass sie innerhalb dieses Zeitlaufs einen Beruf hat und Gottes Gnade und Jesu Herrschaft auch in den Massen unsres jetzigen Lebens bei uns sind. Ebenso deutlich hat sie freilich in dieser Geschichte erlebt, dass sie in ihrem jetzigen Zustand mit Schwachheit und Sünde beladen bleibt und auf den hoffen muss, der ihr die Vollendung bringt.

138.

Die Auferstehung.

Zwischen den beiden Grundworten der Verheissung: Königtum des Christus und ewiges Leben, von denen jenes auf Gottes universales Werk, dieses auf unsre eigene Vollendung geht, stellt der Auferstehungsgedanke die Verbindung her. Er schliesst sich eng an die Verheissung des ewigen Lebens an, vereint sie aber mit dem abschliessendem Werk des Christus und macht dadurch aus den beiden Zielen, auf die unser Verlangen gerichtet ist, eine einheitliche Hoffnung.

Indem uns von unsrem ewigen Leben gesagt wird, es

werde uns durch eine Auferstehung gewährt, ist unsre Hoffnung auch in ihrer persönlichen Fassung auf den Christus hingelenkt. Die Auferweckung ist das Werk des zu uns Zurückgekommenen. Durch sie wird er die Gemeinde Gottes auf der Erde vollenden. Wir halten uns dadurch vor, dass wir unser Leben von ihm empfangen und in der Gemeinschaft mit ihm führen, und begehren unsre Vollendung nicht isoliert von den andern nur für uns selbst, sondern wollen sie dadurch erlangen, dass Gottes ganze Gemeinde vollendet wird.

Gegen das, was uns der Ausgang unsres Lebens zeigt, stellt sich diese Verheissung in zwiefacher Beziehung in einen scharfen Gegensatz, einmal deshalb, weil der Tod unsren Leib auflöst und in den Naturprozess zurückführt, sodann deshalb, weil die Dehnung der Zeit das Ende des Einzelnen durch eine weite Entfernung von der Vollendung der gesamten Gemeinde trennt, wodurch das Jenseits, in das wir mit dem Sterben treten, für uns eine verstärkte Bedeutung gewinnt, dagegen die Vereinigung mit der auf der Erde vollendeten Gemeinde für uns in die Ferne tritt.

Für die Beurteilung des Verhältnisses, in dem unser sterblicher Leib zum Endziel unsres Lebens steht, gibt uns Jesus dadurch eine Hilfe, dass er den Vollendungsgedanken auch in der Verheissung der Auferstehung festhielt. Er überschritt die jüdische Form der Auferstehungslehre dadurch, dass er den Gedanken an eine Wiederherstellung des irdischen Leibes von ihm entfernt; nach seiner Verheissung gibt uns die Auferstehung nicht nur das wieder zurück, was der Tod zerstört hat. Ein Begehren, das nicht höher greift, sondern nur das, was einst war, wieder erhalten will, hiess Jesus arm und unrein; darin wird die Unkenntnis der göttlichen Macht und Gnade sichtbar, darum auch die Unkenntnis der Schrift. Nach derselben Regel hat Paulus seine Sätze über die Auferstehung geformt.³⁶⁶ Mit dem Vollendungsgedanken ist der Zusammenhang festgehalten, der unsre jetzige Lebensgestalt mit unsrem ewigen Ziel verbindet, aber zugleich der Phantasie verwehrt, für unsre Hoffnung den Inhalt in dem zu suchen, was unser Leib jetzt ist und uns jetzt als unser Leben vermittelt. Wir haben daher hier auch keine theoretischen Aufgaben zu lösen und nicht an dem, was im Naturprozess mit dem Leib geschieht, die Bedingungen nachzuweisen, die eine Vollendung unsres

jetzt uns verliehenen Lebens ermöglichen. Wie sich in der Neuschöpfung zugleich die Erhaltung dessen vollzieht, was uns jetzt gegeben ist, liegt jenseits jeder Theorie. Auch nur die Möglichkeiten zu übersehen, die im Verhältnis des Leibs zum Innenleben begründet sind, ist uns versagt, da uns ja das Band, das unsren geistigen und unsren leiblichen Akt zu einem einheitlichen Vorgang vereint, völlig verborgen ist.

Am toten Leib entsteht deshalb nur dadurch eine religiöse Pflicht, dass er als der Rest eines Menschen Anteil an derjenigen Pietät besitzt, die dem Menschen immer gebührt. Der Versuch, seine Erneuerung vorzubereiten und zu unterstützen etwa durch besondere Methoden der Bestattung, ergäbe ein phantastisches Ziel, das die Gewissheit unsrer Hoffnung von ihrem Grund weg auf eine Basis hinüberlenkte, die sie nicht tragen kann. Für den Auferstehungsleib sind uns keine andren Aussagen erreichbar als die, die Paulus dadurch gab, dass er von den Trägern der göttlichen Gnade aus seine Merkmale bestimmt. Da uns Gott durch den Christus und den Geist mit sich vereint, so gibt uns die Vollendung einen solchen Leib, der uns zum Bild des Christus macht, und einen solchen, der dem Geist zum Werkzeug und zur Offenbarung dient.

Dem Bedenken, das aus der Entfernung entsteht, die unser Lebensende von der Vollendung des Ganzen trennt, stellt die neutestamentliche Verheissung die Vollkommenheit der göttlichen Gnade entgegen, die uns auch im Sterben und nach dem Sterben die Verbundenheit mit Christus gewährt.³⁶⁷ Daher entsteht für die christliche Hoffnung kein Bedürfnis nach einer Lehre von den Toten, ihrem Ort und ihrem Zustand. Das, was wir als die auf uns wartende Erweisung der göttlichen Gnade zu begehren haben, ist mit der einen Gewissheit ausgesprochen, dass unsre Beziehung zum Christus alle Zustände, in die wir treten, umspannt und auch am Ort der Toten unsren Anteil an Gott und unser Verhältnis zu unsrer Umgebung bestimmt. Den Glaubenden führt das Sterben zu ihm.

Da aber unser Verlangen auch im Moment des Sterbens auf den Christus gerichtet ist, kann es das letzte Ziel nicht vergessen und sich nicht von seiner alles vollendenden Offenbarung wegwenden, durch die er Gott an der Welt verherrlichen wird. Die durch das Sterben mit Christus Vereinten

sind auch die Glieder seiner ewigen Gemeinde, nehmen teil an seiner Offenbarung und gelangen durch seine Verherrlichung an ihr ewiges Ziel. Darum widersetzt sich die Gewissheit, dass unsre Gemeinschaft mit Christus durch das Sterben nicht unterbrochen wird, sondern alle unsre Zustände umfasst, dem auf die Auferstehung gerichteten Verlangen nicht. Sie behält vielmehr in dem Mass für uns Bedeutung, als unsre Hoffnung von der egoistischen Verarmung befreit bleibt, die nur an die Erhaltung unsres eigenen Lebens denkt, und in der Gemeinschaft mit dem Christus das von uns begehrte Gut erkennt.

Da wir die Verbundenheit Jesu mit dem Vater dadurch ausdrücken, dass er im Himmel seinen Ort habe, sprechen wir unsre Hoffnung, zu ihm zu gelangen, dadurch aus, dass uns der Eingang in den Himmel gewährt werde. Jesus hat im Anschluss an die Lehrbildung der jüdischen Gemeinde auch vom Paradies gesprochen als dem Ort, in den die Toten eingehen, die Gottes Gnade umfasst.³⁶⁸ An ein nur nach Innen gewendetes, nur seelisches Leben kann unsre Hoffnung nie denken. Die Gemeinschaft mit Christus, nach der wir begehren, gibt uns auch die Verbundenheit mit den Seinen und verschafft unsrem Leben im Anschauen des göttlichen Werks seinen Stoff. Wir erwarten darum auch nach dem Tode unsre Ausrüstung mit einem Organ, das irgendwie unsrem Leib vergleichbar sei. So sprach Paulus von dem himmlischen Haus, das für ihn hergestellt sei, wenn ihn der Tod von der Erde trenne.³⁶⁹ Aber jeder Versuch zu einer Theorie, die die Beziehungen des Zustands nach dem Tode zu unsrem jetzigen Lebensstand und zum Zustand unsrer ewigen Vollendung zu bestimmen sucht, geht völlig über die uns gesetzten Schranken hinaus.

139.

Das Schicksal der Sünder nach dem Tod.

In starke Schwankungen versetzte die Kirche die Sorge für die, die während ihres irdischen Lebens nicht zum bewussten, befestigten Anschluss an Gott gelangten. In der jüdischen Gemeinde war es zum Dogma geworden, dass das göttliche Recht nach dem Tod auch an denen noch zum Vollzug gelange, die nicht so gesündigt haben, dass sie für

immer verworfen sind. Sünden, die nicht bereut und gesühnt sind, verlangen Bestrafung und erhalten sie am jenseitigen Ort der Strafe. Die, die nicht für immer gerichtet sind, werden hernach wieder aus ihm befreit, nachdem sie ihre Strafe erlitten haben. Dieser Lehrsatz ergab sich folgerichtig daraus, dass das ganze Verhältnis Gottes zum Menschen nach der Verdienstregel geordnet wird. Sie verlangt, dass, wie jedes gute Werk in Gott seinen Lohn findet, so auch jede Sünde ihre Strafe bekomme, und da dies in diesem Leben noch nicht geschieht, so erfolge der Rechtsvollzug nach dem Tod. Mit dem vollständigen Gegensatz gegen die Verdienstlehre verschwand dieser Gedankengang aus dem Neuen Testament. Jesus hat im Gleichnis von Lazarus und dem Reichen gesagt, dass ein in Gottlosigkeit geführtes Leben in der bleibenden Scheidung von Gott und seiner Gemeinde ende. Er weist die Bitte des Dürstenden als unerfüllbar ab und beschreibt die Scheidung zwischen denen, die zur geheiligten Gemeinde gehören, und denen, die von ihr getrennt sind, als unaufhebbar.³⁷⁰ Damit ist auch das, was der Tod denen bringt, die sündigten, unter die Regel gestellt, dass das Zukünftige das vollende, was in der irdischen Geschichte begründet ist. Dann wird der Gegensatz Gottes gegen die Bosheit offenbar, durch die sich der Mensch jetzt schuldig macht. Dazu fügt das Neue Testament aber noch den andern Satz, dass das Amt des Christus auch den Toten gelte.³⁷¹ Es hält die Gewissheit, dass Gott seine Werke vollende, auch dadurch fest, dass es auch für die Toten auf die Erweisung der göttlichen Gnade hofft, die auch ihnen durch den Christus die Erlösung und Belebung bringt.

Die Kirche sank bald unter diese Höhe des Glaubens herab; es wurde ihr schwer, die Toten still ohne Theorie und Sorge der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade zu übergeben. Da der Verdienstbegriff wieder in die Kirche eintritt, kommt auch die Lehre vom Strafamt, an dem die Toten zeitweilig ihre Sünden büßen, wieder in sie zurück und die Sorge für die Toten treibt sie zum Gebet für sie, so dass es allmählich zu einem wesentlichen Anliegen der Kirche wurde, die ihr gegebenen Gnadenmittel auch für die Abgeschiedenen zu verwenden. Die Reformation empfand den Widerspruch, in den sich diese Frömmigkeit zum Glauben brachte, und tat diesen ganzen Gedankenkreis entschlossen

ab. Sie fasst das irdische Leben als die Zeit der Gnade und erwartet vom Tod die endgültige Entscheidung über das Los des Menschen; das Jenseits bewahre nur die Ergebnisse auf, die in der irdischen Zeit begründet seien, sei es, dass sich der Mensch im Glauben zu Gott wandte, sei es, dass er sich ungläubig von ihm geschieden hielt. Der Kampf gegen die ältere Frömmigkeit brachte aber auch hier eine Überspannung hervor. Das reformatorische Dogma setzt der göttlichen Gnade eine Schranke, da sie sich nur während der irdischen Zeit zum Menschen wenden kann. Dadurch erhielt der Moment des Sterbens für die protestantische Frömmigkeit eine unermessliche Wichtigkeit. Es wird zum Hauptanliegen des Menschen, das selige Sterben zu erlangen, da er, wenn er im Glauben stirbt, das ewige Heil besitzt, wenn er dagegen im Moment des Todes unfrohm ist, es für immer verloren hat.³⁷²

Es sind aber durch die reformatorische Einsprache gegen die mittelalterliche Eschatologie auch unvergängliche Werte gewonnen worden, die bewahrt werden müssen, auch wenn die Schranke, die sie der göttlichen Gnade setzte, als eine Überschreitung der uns zustehenden Vollmacht beseitigt wird. Rein und richtig war der Widerspruch gegen die Tendenz, die Zuwendung zu Gott aufzuschieben in der Hoffnung, dass uns das Jenseits nochmals die Möglichkeit gewähre, das Böse zu lassen. Der Wunsch, die Bekerung auf eine spätere Gelegenheit zu verschieben, ist immer sündlich und immer illusorisch. Er hält den bösen Willen fest und täuscht sich, weil die verscherzte Gelegenheit die Zuwendung zu Gott uns nie erleichtert. Das Wort Jesu, das das ernste »zu spät« ausspricht, hat die Christenheit zu hören und keiner Vorstellung von der göttlichen Gnade Raum zu geben, die sie von der Geltung der sittlichen Normen befreit.

Bleiben muss weiter am reformatorischen Lehrsatz seine nüchterne Beschränkung auf das, was uns erkennbar ist. Wir wissen, wie sich uns Gott jetzt bezeugt und uns jetzt die Hilfe gegen unsre Sünde bereitet, und haben nicht an die Stelle der gewissen und gegenwärtigen göttlichen Gabe andre Heilmittel zu setzen, die wir uns träumend für das Jenseits ersinnen. Daraus ergibt sich auch die Regel, die das Gebet für die Toten beschränkt. Der Antrieb, dass wir uns auch für Verstorbene bittend an Gottes Gnade wenden, mag sich

in manchen Fällen stark vordrängen. Das Gebet bekommt aber sein Recht und seine Reinheit dadurch, dass es im Glauben geschieht, somit mit Gewissheit, die das, was wir erbitten sollen, erkennt und seine Übereinstimmung mit Gottes Willen sieht. Da uns über den Zustand der Toten jedes Wissen fehlt, sind sie unsrer Fürsorge und unsrem Gebet entzogen. Wir haben im Blick auf sie vor Gott stille zu werden und auch darin den reformatorischen Unterricht zu bewahren, dass wir unsrer Toten wegen nicht einer glaubenslosen Furcht Raum geben, die sich gegen Gottes Regierung auflehnt, sondern uns völlig mit Gott einstimmig machen, einig mit seiner Gerechtigkeit in der Gewissheit, dass Gottes Urteil ganz rein und ganz gut und nie von der schöpferischen Herrlichkeit seiner Gnade verlassen ist. Nur die Beschränkung seiner Gnade, nur der Satz, dass Gott keine Mittel und Wege habe, um sich auch den Abgeschiedenen zu bezeugen, ist das, was aus unsrer religiösen Überlieferung verschwinden muss.

Stark wurde die Kirche auch von der Frage bewegt, ob wir für die Beziehungen, die das irdische Leben zwischen uns gestiftet hat, nach dem Tod die Erhaltung und Vollendung von Gott erwarten dürfen. Wenn unsre Hoffnung einzig aus dem Gedanken an das Wiedersehen mit denen besteht, mit denen wir hier verbunden waren, so ist sie arm, verunreinigt und unbegründet, weil sie so ihren Inhalt nur vom selbststüchtigen Willen erhält, der das zurückbegehrt, was der Tod uns genommen hat. Die christliche Hoffnung verlangt nach Gottes Offenbarung im Christus. Wir sollen aber in derjenigen Gemeinschaft, die Gott zwischen uns stiftet, seine Gabe erkennen, die der ewigen Vollendung fähig ist.³⁷³

140.

Der Antichrist.

Über das Ende der menschlichen Geschichte gibt die neutestamentliche Weissagung den Satz, dass der Offenbarung des Christus die Vollendung der Sünde durch die selbstische Herrschaft des Menschen vorangehe, der sich die Menschheit unterwerfen wird. In der christlichen Prophetie erhielt diese Weissagung eine dreifache Gestalt nach den drei schweren Formen der Sünde, mit denen die erste Christenheit im Kampf lag. Israel hat die grosse Sünde begangen, da es

seine eigene Grösse und Gerechtigkeit gegen Jesus verteidigte, sich gegen Gottes Regierung auflehnte und mit seinem Vorzug sich selber zu erhöhen versuchte. Kommt die Sünde Israels zur Vollendung, so ergibt dies statt des Christus den Antichrist, statt dessen, der sich durch den Gehorsam gegen den Vater die Herrlichkeit bereitet, den, der sich selbst anbeten lässt und sich in den Tempel Gottes setzt. Diese Form hat die Weissagung bei Paulus. Ein zweiter Ausbruch der menschlichen Sünde, die sich dem Willen Jesu widersetzt, wird am römischen Machthaber sichtbar, der die göttliche Ehre für sich begehrt, alle Völker zur Anbetung seines Bildes zwingt und die zu Jesus sich Bekennden vernichtet. Auch das ist eine Verirrung, die die vollendete Sünde vorbereitet, da so das vollständige Gegenbild zum Werk und Willen Jesu entsteht, ein Herr der Menschheit, der sich selbst verherrlicht und Gott verdrängen will. So steht die Weissagung in der Offenbarung des Johannes. Aber auch in der Christenheit selbst geschehen Sünden, durch die der vollständige Gegensatz zum Willen Jesu sichtbar wird, da hier eine Religion hervortritt, die sich von Gottes Gesetz freispricht, die zuchtlose Befriedigung der verwerflichen Sucht als ihre Stärke preist und das, was sie als Geist und Erkenntnis Gottes rühmt, zur eigenen Erhöhung im Dienst eines selbstischen Willens missbraucht. So macht sie sich von Jesus los und verspricht durch ihre neuen Erwerbungen noch mehr zu gewähren, als was die Christenheit besitzt, und will durch ihre religiöse Grösse Jesus ersetzen. Auf diesen Kampf gegen den Christus innerhalb der Christenheit bezieht Johannes in seinem Brief die Weissagung vom Antichrist.³⁷⁴

In ihrer dreifachen Gestalt enthüllt die Weissagung, welche Kräfte der Sünde in der Menschheit dem Wort Jesu widerstehen und die falsche Herrschaft und die falsche Anbetung hervorbringen. Dadurch wird die Gemeinde gegen alle Einbildungen geschützt, als ob sie imstande wäre, die Welt zu überwinden, der Bosheit das Ende zu bereiten und die Menschheit Gott zu unterwerfen. Die Überwindung der Sünde ist nicht das Werk der Christenheit, sondern einzig Gottes Werk.

Wir haben also auch in unsrer Hoffnung einen Gegensatz festzuhalten ähnlich dem, den der Glaube und die Busse

in sich haben. Wie wir im Glauben auf unsre Kraft und unser Recht verzichten und allein Gottes Gnade erfassen und in der Busse unsren eigenen Willen richten und uns zu Gottes Vergeben wenden, so sieht auch die christliche Hoffnung das Heil und das Unheil für die Menschheit kommen, das Unheil durch das, was von ihr selbst geschieht, das Heil durch das, was Gott ihr gibt. Den herrlichen Ausgang leitet die Verheissung nicht von dem ab, was der Mensch will und schafft, auch nicht von dem, was die Christenheit im Dienst Gottes zu erreichen vermag, sondern sucht es einzig in dem, was Gott an der Menschheit tut. So wird die Hoffnung gegen die Einmischung der selbstsüchtigen Triebe geschützt, die sich an der Verheissung Gottes nur ergötzen und jetzt schon sich an der Freude, die die ewige Gabe Gottes uns bereiten wird, beseligen möchte. Denn die Resultate der menschlichen Geschichte sind schwer, ihr Widerstreben gegen Gottes Ziel hart und der Kampf, durch den hindurch das Ende kommt, bringt über die, die auf Gottes Seite stehen, die schwere Not.

Daraus entsteht aber im Neuen Testament keine Erschütterung der Gewissheit, keine Verdunklung der Freude. Die Weissagung bleibt für die Glaubenden der Grund der grossen Freude und der ungetrübten Anbetung. Denn das Werk Gottes wird dadurch in seiner Grösse und Gnade nur um so deutlicher, je mehr sichtbar wird, wie vollständig ihm der menschliche Wille widerspricht.

Nicht dazu ist diese Weissagung gegeben, damit wir jetzt schon ein deutliches Bild vom letzten Teil der menschlichen Geschichte haben, als eine Erweiterung unsres geschichtlichen Horizonts, die uns die Befriedigung gewähren soll, dass wir das Künftige jetzt schon wissen. Wenn sie dazu verwendet wurde, hat sie die Kirche immer geschädigt, weil sie sich dann von der Pflicht entband, das deutlich aufzufassen, was sich in ihrer Geschichte zutrug. Die Christenheit braucht diese Weissagung dann richtig, wenn sie sich beständig durch sie an die Grenzen ihres Vermögens und Berufs erinnern und zur steten Gegnerschaft gegen alles Sündliche, vor allem gegen ihre eigene Sünde bewegen lässt. Die Weissagung der Apostel hat in der Geschichte, die wir übersehen, eine reiche Bestätigung gefunden; denn es kommt reichlich zur Bildung von Staaten und Religionen, durch die

der Mensch die Herrschaft für sich begehrt, mehr oder weniger bewusst im Streit gegen Gott. Auch der Kirche scheint es leicht notwendig und heilsam, dass sie regiere. Sie findet leicht den Kreuzesweg schwer, überlässt ihn Jesus und hält es für ihr Recht und ihren Beruf, in sichtbarer Grösse zu prangen und die Welt sich untertan zu machen. Dann heftet sich an ihren Erfolg und Sieg die Gefahr, dass sie die Macht ihrem selbstischen Willen dienstbar mache, sich verherrliche und aufhöre, im Dienst und Gehorsam Gottes ihren Beruf zu haben. Es geschah auch in der Christenheit viel Antichristentum, viel Gebrauch der Macht, durch den sich der Mensch selbstisch gegen Gott auflehnt. Die Weissagung macht die Christenheit gegen diese Verführung stark, hält sie auf dem Weg Jesu und seines Kreuzes fest, verwehrt ihr, ihre Hoffnung an sich selbst zu hängen, gründet sie allein auf Gott und gibt ihr die Gewissheit, dass sie unterliegen und sterben kann, ohne dass Gottes Ziel wankt und sein Reich gehindert wird.

141.

Der Chiliasmus.

Weil die Weissagung der Apostel uns nicht nur den Abschluss dessen verheisst, was jetzt schon in der Geschichte begründet ist, sondern uns eine neue Erweisung der göttlichen Gnade und Herrlichkeit verkündet, spricht sie von einander folgenden Stufen, durch die hindurch das Werk des Christus sein Ziel erreicht. Der Ausdruck Chiliasmus stammt aus dem Gleichnis, durch das die einheitliche Ordnung und zweckvolle Leitung der Weltgeschichte dargestellt worden ist; dazu wurde der Weltlauf mit der Woche verglichen, bei der auf die Werktage der Sabbat folgt. So endet auch der Weltlauf mit dem Tag Gottes, der ihm heilig ist und sein Werk in seiner Vollkommenheit offenbart, dem Tag der Ruhe, mit dem der Kampf und die Not der Gegenwart zu Ende sind. Wurden die Tage der Weltwoche auf je tausend Jahre angesetzt, so ergab dies auch für die letzte Periode der menschlichen Geschichte die Ziffer tausend Jahre. Die neutestamentliche Weissagung vergass aber den sinnbildlichen, dichterischen Wert dieses Gleichnisses nicht und machte von ihm keinen vorwitzigen Gebrauch; es fehlt da-

her jeder Versuch, mit seiner Hilfe die Dauer des Weltlaufs zu berechnen. Nur das letzte Stück des Gleichnisses ist verwendet, nur der Abschluss der menschlichen Geschichte durch den Gott gehörenden tausendjährigen Tag.

Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Erweisungen der göttlichen Gnade, die stufenweise die Menschheit zur Vollendung führen, entstand nicht nur aus dem Bedürfnis, das Kommende in ein vorstellbares, uns ergreifendes Bild zu fassen, sondern ist innerlich begründet. Freilich wird jede Weissagung zur Dichtung, da sie das Gegenwärtige zur Darstellung des Kommenden, das Zeitliche zur Bezeichnung des Ewigen benutzen muss. Die Gliederung der Weissagung nach zwei einander folgenden Stufen der göttlichen Offenbarung bei Johannes und bei Paulus bringt aber zugleich das doppelte Ziel zum Ausdruck, das der Christus durch seine neue Sendung vollführt.³⁷⁵ Er kommt seiner Gemeinde wegen und zugleich der Welt wegen. Den Seinen bringt er die Erfüllung seiner Verheissung und die vollkommene Gemeinschaft mit ihm, die ihnen an seinem Leben und seiner Herrlichkeit Anteil gibt; er kommt aber nicht einzig für sie, sondern offenbart Gottes Herrlichkeit an der ganzen Kreatur. Das ergibt voneinander sich unterscheidende Offenbarungen Gottes, Stufen in seinem Werk, die seinen Willen schrittweise vollenden. Johannes spricht zunächst zur Gemeinde, die durch das Wort der Apostel gesammelt war. Sie ist mit Jesus im Glauben verbunden, tut ihren Dienst in der Welt, kämpft mit ihr, stirbt durch sie und wartet auf ihren Herrn. Sie erhält die Verheissung, dass er komme, das Antichristentum beseitige, ihr Richter sei, der ihr Recht offenbare, ihr Leben, der sie auferwecke und ihr an seiner Herrschaft Anteil gebe. Aber neben dem Teil der Menschheit, der jetzt vom Wort Jesu erreicht und zum Glauben oder zum Kampf gegen ihn bewogen ist, stehen noch weite Kreise der Kreatur, andere Teile der Menschheit, die »an den Enden der Erde« wohnen, die jenseitigen Mächte, die als Gottes Widersacher auf die Menschheit wirken, der Kosmos, der noch nicht seine ewige Gestalt erhalten hat. Darum fügt die Weissagung zur ersten Verheissung noch eine zweite und unterscheidet von der Erlösung der Christenheit die Vollendung der Welt, die den neuen Himmel und die neue Erde herstellt und allen, denen Gott das Leben

gibt, die Auferstehung bringt. Ähnlich hat Paulus von der Offenbarung des Lebens, die Christus bringt, gesagt, dass sie in Stufen zustande komme. Das Erste ist die Erfüllung seiner Verheissung für seine Gemeinde; aber damit ist das Amt des Christus nicht ganz vollbracht. Er hebt im ganzen Weltbestand jede Scheidung, die die Kreatur von Gott trennt, auf, macht jede Herrschaft, die zwischen ihr und Gott steht, überflüssig und stellt alles, was dem Tod verfiel, wieder her. Nun erfolgt das Höchste, was das Auge des weissagenden Apostels kommen sah, die anbetende Beugung des Christus mit allem, was besteht, vor dem Vater, so dass nun in der Welt nichts mehr besteht, als was im vollkommenen und ewigen Sinn das Werk und der Wille Gottes ist.

Deshalb hat die chiliastische Gestaltung der Weissagung eine unvergängliche Bedeutung für die Kirche. Denn sie hält ihr die beiden Ziele vor, auf die sie ihre Hoffnung richten darf: die Grösse der ihr gegebenen Gabe, durch die sie ermächtigt ist, die ihr erwiesene Gnade als vollkommen und ewig zu schätzen, und den Universalismus des göttlichen Ziels, durch den alles, was Gott schuf, zum ewigen Werk Gottes wird.

142.

Das Gericht.

Es ist ein wesentliches Merkmal der Weissagung Jesu und seiner Apostel, dass sie in der Darstellung der letzten Offenbarung Gottes immer auch den Gerichtsgedanken verwenden. Dadurch erhält die christliche Hoffnung ihr wesentliches Merkmal, das nicht beseitigt werden kann, ohne dass sie zerstört ist. Auch dann, wenn das Höchste zum Preis der göttlichen Gnade gesagt wird, wenn jede Verhüllung von ihr entfernt und sie mit der die Welt erneuernden Allmacht offenbar wird, bleibt die Einheit der Gnade mit der Gerechtigkeit das Wahrzeichen Gottes und bestimmt sein Verhältnis zu allen.

Damit ist der Grundriss des Evangeliums in strenger Konsequenz bis zu seinem letzten Wort hinaus bewahrt. Als Jesus die Herrschaft Gottes verkündete, stellte er sie der Sünde und dem Tod entgegen und kündigte beiden das Ende an; aber das Erste, was er überwinden will, ist die Sünde und sie wird nicht nur durch einen Erweis der göttlichen Macht

aufgehoben, sondern dadurch, dass er den Menschen zur Busse beruft. Die Busse ist aber die Anerkennung der Schuld. Darum richtete Jesus seinen ganzen Willen auf sein Kreuz und sein Versöhneramt und bringt der Menschheit dadurch die Hilfe, dass er ihr die Vergebung verschafft. Die Versöhnung stellt aber die Schuld ans Licht; sie eint die Gnade mit der Gerechtigkeit. Darum besteht die Gabe Jesu in der Anbietung der Rechtfertigung und der Geist, durch den er sein Werk fortsetzt, ist der Geist der Heiligung, durch den wir den reinen Willen und das richtige Werk empfangen. In dem, was wir als Gottes Werk vor Augen haben, wird sein Verhältnis zu uns nirgends nur auf die Macht gestellt und nie an eine Gnade gedacht, die sich von den sittlichen Normen lösen könnte. Das kommt nochmals dadurch zur Bezeugung, dass auch in der letzten Erweisung der göttlichen Gnade der Mensch als der Träger eines persönlichen Lebens vor Gott steht, so dass das, was er mit seinem Willen schuf, auch für sein ewiges Verhältnis zu Gott den Grund herstellt und unvergängliche Wichtigkeit besitzt. Dadurch wird uns unser elementares Wissen nochmals bestätigt, das uns durch die Organisation unsres inwendigen Lebens gegeben wird, dass Gottes Schaffen uns ein echtes, uns eignendes Leben verleiht und uns Macht über unsren Willen gibt und dass die Normen, die uns gesetzt sind, die unzerbrechliche Festigkeit des göttlichen Willens haben.

Aber auch in den Aussagen über das endgültige Gericht kommt es zur Bezeugung, dass Gottes Gerechtigkeit den schöpferischen Reichtum seiner Gnade in sich hat. Der Rechtsgedanke ist auch hier gegen die Verkümmernng gänzlich geschützt, durch die Gott als vom Menschen abhängig gedacht und die kausale Macht, die unser Verhältnis zu ihm bestimmt, in unser eigenes Verhalten verlegt würde. Auch in seinem Gericht handelt Christus als der Versöhner, der zu vergeben weiss. Als er seine richterliche Funktion beschrieb, wie er beiden vergelten werde, denen, die ihm die Wohltat gewährten, und denen, die sie ihm versagten, hat er zugleich die Vollständigkeit seines Vergebens herrlich ausgesprochen. Die, die ihn nicht kannten, stehen deshalb als die Gesegneten seines Vaters vor ihm, weil sie gegen einen seiner Brüder gütig handelten; deswegen bedeckt er alles, was sonst im Leben des Menschen dunkel ist. Er handelt

auch in seinem Gericht als der Versöhner der Sünderwelt und dies nicht nur dann, wenn er denen sein Reich gibt, die ihn nicht kannten, sondern auch dann, wenn er die Christenheit richtet. Auch sie erlebt durch ihre künftige Rechtfertigung, so gewiss dann ihr Werk gemessen wird, den Reichtum seiner Gnade.³⁷⁶

Darum steht auch der Lohn, den uns das Gericht gewährt, in keinem Verhältnis zu unsrem Vermögen und Dienst. Er ist nicht nach dem menschlichen Mass, sondern von Gott aus bemessen. Dass Gott alles aufhebt, was uns von ihm trennt, und alles in uns ist, dass die ewige Gottesstadt unsre Heimat wird, das ist nicht in dem Sinn der Erweis der göttlichen Gerechtigkeit, dass ihre Gabe nach unsrer Leistung bemessen wäre, sondern in dem Sinn, dass Gott an uns offenbar machen wird, was er selber ist und gibt.³⁷⁷

Dennoch entstand am Gerichtsgedanken oft ein ernster Anstoss. Kommt damit nicht doch auch im letzten Wort des Evangeliums ein unüberwundener Gegensatz ans Licht? Der Ausgang der Menschheit verlegt sich in den Himmel und in die Hölle und das alles vollendende göttliche Wort ist teils Segen, teils Fluch. Lässt sich nicht noch ein herrlicheres Ende denken, das Gottes noch würdiger wäre und die Vollkommenheit seiner Gnade noch sichtbarer machte, ein Sieg Gottes über alles Widerstreben, das jede Bosheit überwände und darum ein Gericht möglich machte, in dem es nur Gerechtfertigte gäbe und alle das göttliche Lob erlangten? Solche Wünsche bedürfen aber einer sorgfältigen Überwachung, ob es ihnen wirklich an Gottes Herrlichkeit und nicht doch zumeist an der Sicherung und Seligkeit des Menschen liege. Dass der Mensch Sicherung gegen den göttlichen Rechtsvollzug bedürfe, das wäre eine absurde, korrupte Vorstellung.

Dieser Wunsch wird immer die Neigung haben, schliesslich doch nur Gottes Macht anzurufen als das, was unser Verhältnis zu ihm regeln soll. Er macht dadurch den Personbegriff schwankend in seiner Geltung für uns selbst und für Gott und greift die unverletzliche Heiligkeit der sittlichen Norm und die absolute Unzulässigkeit der sündlichen Tat an. Dieser Wunsch schädigt auch die Macht Gottes; denn er wird sich schwerlich vom Gedanken rein erhalten, Gott sei dadurch, dass er uns schuf, auch verpflichtet, uns zu be-

seligen. Gottes Macht kommt vielmehr durch die Verkündigung seines Gerichtes zur vollen Bezeugung. Indem wir von Gott gerichtet werden, erleben wir die Ohnmacht alles gegen ihn streitenden Widerstrebens und die Vollkommenheit seiner Macht, die alles, was die Kreatur Böses schuf, aus seiner Welt entfernt und sie dadurch vollendet. Aber der Richter gebraucht nie bloss seine Macht, sondern die Betätigung der Macht hat ihre Regel an der heiligen Norm, mit der die Liebe völlig geeinigt ist.

Die Erfahrung der Christenheit hat freilich gezeigt, dass uns der Gedanke an die Hölle zur Versuchung werden kann, indem wir mit ihm die glaubenslose Furcht in uns erwecken und indem sich die Wollust der Rache an ihm entzündet, die sich an der Qual derer freut, die wir für unsre und Gottes Feinde halten. Allein ein solcher Gebrauch der Drohung Jesu zerbricht zugleich sein Wort. So legen wir sein Busswort wieder nur auf die andern, während wir uns selbst von ihm befreien. Wenn wir uns selber unter sein Wort stellen, so verwehrt uns der Gedanke an den ewigen Tod, in den uns unsre Sünde führen kann, jeden Hass. Die Furcht Gottes hat Jesus freilich auch durch sein letztes Wort gepflanzt; sie entsteht für ihn aus jeder Erinnerung an Gott und vollendet sich, wenn wir an Gottes ewige und vollkommene Werke denken. Wenn aber unsre Furcht unsren Glauben zerbricht, so haben wir sein Wort wieder abgelehnt. Denn als der, der die Schlüssel des Todes und des Lebens hat, wird uns der Christus gezeigt, als der, den uns die göttliche Gnade gegeben hat, und damit ist uns gesagt, dass wir Gott glauben dürfen.

Der Vorschlag, den Bilderkreis zu mildern, durch den die neutestamentlichen Worte die Schwere der endgültigen Trennung von Gott darstellen, hat geringen Wert. Da die Verurteilung uns von Gott trennt, nimmt sie uns das Leben; sie überweist uns dem Tod. Mit diesem Satz verbindet sich aber der andere Gedanke, dass uns das Sterben nicht die Vernichtung des Daseins bringe. So entsteht der Gedanke an ein Gefängnis, das die Verurteilten einschliesse, nicht an ein zerstörendes Feuer, das ihre Existenz aufhöbe, sondern an einen Feuersee, in dem sie begraben seien. Genauen, lehrhaften Wert kann keines unsrer Bilder haben, mit denen wir uns das Ewige vorstellen, nicht nur deshalb, weil wir

sie aus der jetzt uns sichtbaren Natur schöpfen, sondern auch deshalb, weil unsre inwendige Vollendung das uns jetzt erreichbare Denken gänzlich überragt, jene Vollendung, bei der kein Zwist mit Gottes Willen mehr in uns ist, weil wir ganz mit ihm geeinigt sind, ganz eins mit seinem Richten, ganz eins mit seiner Liebe. Das ist gewiss, dass die Verheissung, dass Gott alles in uns sei, auch das bedeutet, dass wir ganz göttlich denken, ganz los von allem Wohlgefallen an unsrer Bosheit werden und mit einer vollkommenen Liebe, die keinen Bruch und Kampf mehr in sich hat, ganz zu Gott gewendet sind in seiner Anbetung.



Anmerkungen.

¹ Schäder, E., Theozentrische Theologie, erster geschichtlicher Teil 1909. Weil schon von der Reformation her die Neigung besteht, die Theologie zur Glaubenslehre zu machen und nichts zu erwägen, als wie der Glaube entstehe und was er leiste, und weil der Einfluss Kants und seiner Nachfolger diese Neigung verstärkte, ist Schäders Mahnung reichlich begründet, dass die Theologie nicht in der Deutung menschlicher Zustände und in der Beförderung menschlicher Interessen, sondern in der Wahrnehmung der göttlichen Werke bestehe.

² Das Programm „religiöse Psychologie“ verhält sich zur dogmatischen Aufgabe wie die Psychologie der Sinnesfunktionen zur Naturwissenschaft oder die Psychologie der sozialen Prozesse zur Geschichts- und Staatswissenschaft. Die Psychologie sucht die Formen des inwendigen Geschehens; die andern Wissenschaften befassen sich mit seinem Grund und Erfolg. Während die Psychologie der Religion fragt, welche gesetzmässig wiederkehrenden Merkmale sich am religiösen Verhalten zeigen, fragt der Dogmatiker, worin das religiöse Verhalten bestehe, wodurch es entstehe, was es wirke.

³ Der Unterschied, der für die theologische Arbeit aus der Richtung auf das Ganze oder auf das Einfache und Gewisse entsteht, fällt nicht mit dem Unterschied zwischen wissenschaftlicher und populärer Dogmatik zusammen, so dass die populäre Dogmatik die Vereinfachung, die wissenschaftliche die Ausbreitung der Erkenntnis anstrebte. Auch Arbeiten, die sich an die gesamte Gemeinde wenden, wie die von G. Gross, Glaube und Leben 1910, umfassen nicht ohne Grund einen grossen Kreis von Fragen, weil die religiöse Tradition von der älteren Theologie her zahlreiche Sätze enthält, zu denen die nach dem Ganzen strebende Richtung der Theologie führte. Typisch für eine dogmatische Arbeit, die jeden Vorgang in der Natur und im geistigen Leben nach seinem Verhältnis zum Gottesgedanken erwägt und das Geheimnis als verstärkten Antrieb zur Denkarbeit empfindet, sind Baaders theologische Abhandlungen, typisch für die auf Vereinfachung gerichtete Tendenz Ritschl und seine Freunde; vgl. Ritschls Unterricht in der christlichen Religion oder Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott. Hier wurde durch die Ausscheidung der Metaphysik aus der Dogmatik die Absonderung des Geheimnisses von den Überzeugungen, in denen sich die christliche Gemeinde einigen soll, erstrebt und bewirkt.

⁴ Über das Verhältnis der Theologie zum Gottesbewusstsein vgl. S. 109—111, zur Phantasie S. 112—114, zur Religion S. 214, 228—230, zur Schrift S. 414, zur Liebe Gottes S. 558.

⁵ Nachdem die Herrschaft des Aristotelismus gebrochen war, kam es zu einer Theologie, die sich ernsthaft um den Anteil der Natur an Gott bemühte, wieder bei J. Böhme und den von ihm Lernenden, St. Martin, Baader, Schelling. Ihre Vereinsamung ist zum Teil durch das Gebrechen ihrer Arbeit verschuldet, da bei ihnen die Grenze zwischen der Erkenntnis und der Phantasie, zwischen dem Wissen und der Dichtung undeutlich wird. Zum Teil ist sie aber auch dadurch bewirkt, dass für unsre theologische Tradition der Gedanke, dass Gott unser Schöpfer sei, leer geblieben ist. Bisher wurde diese Schule nicht für die Erkenntnis der Natur, dagegen für die Ethik fruchtbar. Die beiden „christlichen Ethiken“, die im letzten Jahrhundert in Deutschland auf die Lebensführung mancher Einfluss gewannen und nicht bloss ein Besitz der Schule geblieben sind, die von Martensen und Culmann, stehen mit der Böhmeschen Gruppe in Verbindung. Es ist sachlich begründet, dass mit der Schätzung der Natur auch das Interesse an der richtigen Gestaltung unsres Willens und Werks entstand. Weit stärker wurde dagegen die Geschichte der Theologie durch das theologische Element in der Cartesianischen Naturlehre bewegt, da sie die religiöse Tradition erschütterte und darum die Apologetik als ein neues theologisches Arbeitsgebiet erzeugte.

⁶ Calvins Institution: zuerst die Erkenntnis Gottes des Schöpfers, dann die Erkenntnis Gottes des Erlösers. Oetinger: das Evangelium wendet sich an den *sensus communis* des Menschen. Schleiermachers Glaubenslehre: zuerst die Entwicklung des frommen Selbstbewusstseins, wie es in jeder frommen Gemüts-erregung immer schon vorausgesetzt wird. J. T. Beck: Propädeutik vor der Dogmatik, Dorner: Begründung des Glaubens vor der Dogmatik. Die beiden zuletzt genannten Arbeiten bleiben aber zu nahe beim orthodoxen Typus, weil sie darauf bedacht sind, möglichst rasch den Standpunkt zu erreichen, der sie zur Entwicklung der christlichen Aussagen berechtigt. Es ist aber nicht nur eine propädeutische Vorarbeit, sondern eine Hauptleistung des theologischen Berufs, erkennbar zu machen, wie wir durch unser Menschsein zur Gewissheit Gottes bereitet werden.

⁷ Die Beschränkung der Theologie auf die Kenntnis Jesu kennzeichnet die Dokumente der Reformation. Berner Synodus 3: Gott ohne Christus predigen ist ein heidnisches Predigen. Durch die Abweichung von dieser Regel vollzogen die Kirchen den Übergang zur Aufklärung; wenn z. B. Ostervald in der „Abhandlung über die Quellen der Verderbnis der Christen“ klagt, dass die „allgemeinen Wahrheiten“ über Gott und die Natur nicht gelehrt würden, sondern nur „die speziellen Wahrheiten“, so zeigt er damit an, dass sich dieser Übergang vollzieht. Aus dem Standpunkt der Reformation ergab sich, dass ihr System seine Aussagen über Gott als den Schöpfer und den Menschen

als Gottes Geschöpf einzig durch die Sätze der Schrift, die Gott als den Schöpfer bezeugen, gewinnt. Dabei ist aber zu beachten, dass damals neben der Theologie eine mit ihr zusammenwirkende Philosophie steht, die das, was uns am Menschen erkennbar ist, sammelt, und dass erst die Vereinigung der Theologie mit der Philosophie das gesamte theologische Wissen der damaligen Christenheit ergibt. Schon deshalb, weil heute die Angliederung einer Philosophie an die Theologie unmöglich ist, kann von einer Rückkehr zur orthodoxen Gestaltung der Dogmatik nicht die Rede sein. Für die dogmatische Arbeit ergab sich aus ihrer Methode der Gewinn, dass die Lehre vom Menschen und von der Natur vollständig mit der Christologie vereinigt war, da die kanonische Geltung der Schrift auf dem Werk Jesu beruht, was das System dadurch ausspricht, dass es die Gewissheit über die Autorität der Schrift als das Zeugnis des heiligen Geistes wertet. Somit ist hier der christliche Glaubensstand allen Aussagen über den Schöpfer vorangesetzt und der Dogmatik nach Inhalt und Methode die volle Einheitlichkeit verschafft. Sie lehrt nichts als das Christentum und dieses von Anfang an. Der Nachteil, der an dieser Methode haftete, besteht nicht nur darin, dass der Umfang der Aufmerksamkeit verkürzt bleibt und Fragestellungen wie die Schleiermachers, der nach den Voraussetzungen des christlichen Erlebnisses fragte, völlig abgeschnitten sind, sondern auch in ihrem eigenen Arbeitsbereich darin, dass der Theologe, wenn er als Philosoph spricht, nur die griechischen Traditionen wiederholt, wenn er aber als Dogmatiker spricht, vom Menschen und der Natur redet, als ob er sie nie sähe, sondern einzig durch die Sprüche der Schrift von ihnen hörte. Wenn die Anthropologie nur durch biblische Zitate hergestellt wird, so erhält sie den scholastischen Charakter. Dieser Mangel wird durch das Verlangen der württembergischen Theologen Oetinger, Roos, J. T. Beck nach einer biblischen Psychologie nicht beseitigt. Zwar sprach sich in diesem Postulat die richtige Erkenntnis aus, dass der Theologe wissen sollte, was der Mensch sei, wenn er ihm zeigen wolle, wie er Christ werde, und dass er dies nicht von den Griechen lernen könne, sondern dass uns die Schrift zur Wahrnehmung und Beurteilung des menschlichen Lebens ver helfe. Die biblische Theologie ist aber nicht ein Ersatz für die dogmatische Arbeit; vgl. dazu meine Einleitung zur neutestamentlichen Theologie: Die Theologie des neuen Testaments und die Dogmatik; Beitr. zur Förderung christl. Theol. 1909, 2.

⁸ Die Benützung der Kenntnis Jesu und der Schrift zur Wahrnehmung und Anerkennung der menschlichen Zustände fordert nicht die Voranstellung der Christologie und der Schriftlehre, die, wie auch Kaftans Prolegomena zeigen, nur aus der Christologie ihre Begründung erhalten kann, sondern ist schon mit denjenigen Merkmalen des Denkens gegeben, die ihm die Wissenschaftlichkeit verschaffen, mit der Weite des Blicks und der Einheitlichkeit des Denkens, die bei jeder einzelnen Aufgabe auf das Ganze sieht. Deduktionen, die sich stellen, wir besäßen

nur die Bibel und wüssten nichts von uns selbst, oder wir wüssten nichts von der Bibel und nur von uns selbst, sind Fiktionen, die den Ernst der theologischen Arbeit entstellen. Vgl. S. 300—303.

⁹ Eine schöne theologische Arbeit, die vom Hoffen aus das Gottesbewusstsein entwickelt, ist St. Martins *L'homme de désir*. Da die Einrede gegen die christliche Eschatologie stark bei der Ablehnung Jesu mitwirkt, ist die Begründung der christlichen Hoffnung gegenwärtig eine wichtige theologische Aufgabe.

¹⁰ Der von Frank in seinem System der Gewissheit ausgeführte Satz, dass die Wiedergeburt der Grund der christlichen Gewissheit sei, spricht aus, dass uns die Soteriologie die Begründung des ganzen theologischen Besitzes verschafft. Bei dieser Methode wird aber das Ziel der Theologie leicht eng gefasst, nur für die Christenheit gearbeitet und nur denen die Begründetheit der christlichen Überzeugung gezeigt, die sie schon haben. Es muss auch an der dogmatischen Arbeit der Kirche sichtbar sein, dass sie allen dient, nicht bloss ihren Gliedern, nicht bloss den Wiedergeborenen.

¹¹ Die gewählte Anordnung wird denen ungünstig scheinen, die für das zuerst zu Erledigende die Frage nach der Wahrheit und nach der Gerechtigkeit halten, somit in der Beobachtung unsrer inwendigen Funktionen die wichtigste Aufgabe sehen. Was ich durch die Voranstellung der Lehre von der Natur und Sozietät anstrebe, ist die Beseitigung des Scheins, dass die religiöse Gewissheit einzig durch die Vertiefung in unser Innenleben zu erreichen sei, so dass wir uns, um sie zu erlangen, von der Natur und der Gemeinschaft isolieren müssten. Dieser Gedanke hemmt auch das Verständnis der inwendigen Vorgänge, da sie uns durch die Natur und die Gemeinschaft vermittelt werden. Wichtiger als die Reihenfolge ist, dass jedes Glied der Dogmatik seine tüchtige Durchbildung bekomme.

¹² Wer die Dogmatik als die Wissenschaft von der Religion beschreibt, wird mit Aussagen über die Religion beginnen; vgl. Th. Häring, *der christliche Glaube*, 1906. Da aber auch der einfachste religiöse Akt die ganze Summe unsrer Kräfte vereint wirksam macht, so ist die Verständigung über ihn schwer erreichbar, solange die Urteile über die elementaren Vorgänge unbestimmt sind. Die Aussagen über die Religion oder den Glauben erhalten nach dieser Methode das Gepräge dogmatischer Dekrete. Sollte nicht die innere Verwandtschaft dieser den „Glauben“ voraussetzenden und nur darstellenden Dogmatiken mit den lutherischen Gesetzbüchern an ihrer geringen Wirkungssphäre mitbeteiligt sein?

¹³ Typisch ist hierfür der Heidelberger Katechismus, auch in seiner Abweichung vom Katechismus Calvins. Während Calvin auch im Katechismus wie in der Institution damit beginnt, dass der Mensch als Gottes Geschöpf ihn kennen soll, führt der Heidelberger Katechismus sofort zur Erkenntnis des menschlichen Elends. Von den Neueren hat keiner so kraftvoll die Anerkennung der Sünde als das Fundament aller theologischen Erkenntnis ver-

treten wie H. Cremer; vgl. nicht nur seine Prinzipienlehre, sondern auch seine „christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes“, Beitr. z. Förd. christl. Theol. 1897, 4, wo der Gegensatz Gottes gegen die sündige Welt alle Aussagen über Gott bestimmt. Noch weiter als meine Methode entfernt sich Ritschl vom reformatorischen Typus, da er die Sünde erst nach der Christologie bespricht; vgl. seinen Unterricht über die christl. Religion § 34. Seine Sätze: „Es ist unmöglich, dass man die dem Christentum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntnis dessen gewinnt, was im Sinn des Christentums gut ist. Also ist es insbesondere eine unbedachte Zumutung, dass man die eigene und gemeinsame Sünde im vollen Umfang anerkennen solle, um erst daraus die Sehnsucht nach einer Erlösung zu schöpfen, wie solche im Christentum verheissen wird,“ sind richtig, wenn der Nachdruck auf die volle Erkenntnis gelegt wird. Diese steht auch während des Christenstands immer noch vor uns als ein Ziel, nach dem wir streben. Aber das „also“ des zweiten Satzes ist falsch. Denn unser Anteil an der Sünde und die Möglichkeit, sie wahrzunehmen, entsteht nicht erst durch die Kenntnis Jesu, sondern ist im menschlichen Zustand begründet und mit jeder Wahrnehmung der Sünde, wie vollständig oder unvollständig sie sei, ist uns die Verpflichtung zum Bruch mit ihr gewährt. Zudem bedeutet die Zuteilung der Lehre von der Sünde zur Anthropologie keinen willkürlichen Verzicht auf diejenigen Erkenntnisse, die wir dem Werk Jesu verdanken. Zu Ritschls Gedanken vgl. weiter Herrmann, Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. 1891, S. 28.

¹⁴ Ob der Gewinn an Autorität und Wirkungsmacht im wissenschaftlichen Leben, den die Voranstellung der theologischen Erkenntnislehre der Dogmatik bringen sollte (vgl. Biedermann, Lipsius, Kaftan, Dunkmann und viele), wirklich erreicht wird, scheint mir zweifelhaft; vielleicht hat sie ebensosehr gehindert. Denn der Verdacht, die Theologie habe eine spezielle Präparation des Denkens nötig, um das Verständnis und den Beweis ihrer Sätze zu erreichen, ist schädlich. Der Theologe beweise die Richtigkeit seiner Denkarbeit dadurch, dass er keine besondere Logik für sich beansprucht, sondern nach denselben logischen Gesetzen denkt wie jedermann.

¹⁵ Die Älteren benützen zur Definition der Person das Realitätsgefühl, das die geschlossene Bejahung begründet, und das Denken; z. B. Leydener Synopsis 7, 3: Person ist subsistentia ratione praedita. Damit hielt auch das reformatorische Dogma die griechische Tradition fest, dass der Mensch Vernunft sei. Auf die kausalen Vorgänge wurde man erst aufmerksam, als das Verhältnis des Ichs zur Natur durch ihre mechanische Deutung unsicher geworden war, womit auch die Zuversicht zur griechischen Tradition erschüttert war.

¹⁶ Schleiermacher, Glaubenslehre 1, 4. Gehemmt bleibt Schleiermachers Denken durch die Definition des Vorgangs als Gefühl, die den Zweck hat, ihn vom Denken zu isolieren, und durch die Entleerung des Begriffs Abhängigkeit, die es für die

Untersuchung gleichgültig macht, was denn eigentlich in uns abhängig sei. Der Gottesgedanke erhält einen verschiedenen Inhalt, wenn er bloss den Grund unsres Abhängigkeitsgefühls oder wenn er den Grund unsrer Abhängigkeit benennt. Dennoch war Schleiermachers Gottesgedanke, obgleich er ihn auf das Woher des Abhängigkeitsgefühls beschränkte, ein wesentlicher Fortschritt über das „vollkommene Wesen“ des Rationalismus, über das auch Kant bei der Kritik des Gottesgedankens nicht hinauskam. Denn so lange die Vernunft vom vollkommenen Wesen sprach, erinnerte sie sich nicht mehr an das, was sie zu diesem Gedanken gebracht hatte.

¹⁷ Vgl. Calvins Eingang in die Institution. Weil der Lebensakt uns die Kategorie „verursacht“ gibt und uns nötigt, sie auf unsren ganzen Besitz anzuwenden, kann man beim Gottesbewusstsein von einem a priori reden. Vgl. Tröltzsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905. Die Verwendung dieser Formel ist aber nicht ratsam, weil sie vom Kantianismus her mit der Vorstellung belastet ist, was a priori sei, sei nicht nur in der Vernunft, sondern von der Vernunft und ihr eigenes Gebilde, das sie nicht empfangen habe. Bis die vom Rationalismus verbreitete Vorstellung von einer Vernunft, die nichts vernimmt, wieder verschwunden ist, wird die Formel a priori eine Quelle von törichten Konstruktionen bleiben.

¹⁸ Polemik gegen diesen Satz mit Anwendung der Herbartischen Normen findet man bei Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie, 1851, S. 98—102 (gegen Julius Müller). Kaftan begründet in seiner Dogmatik die Verwendung des Persongedankens für Gott dadurch, dass uns unsre Berufung zu Gottes Reich die persönliche Charakterbildung verleihe. Der Gedanke ist zu eng, weil der Personbegriff nicht erst eine christliche Erkenntnis ist, sondern für unser Verhältnis zu allen in allen unsern Beziehungen Geltung hat. Logisch steht dagegen sein Urteil dem meinen parallel; denn wir urteilen beide: Gott ist Person; denn er macht uns zu Personen.

¹⁹ Für die Deutung des Gottesbewusstseins als einer Dublette des Ichs, vgl. Feuerbach, Das Wesen der Religion, 1849.

²⁰ Polemik gegen die Verwendung des Personbegriffs im Gottesgedanken findet man bei Biedermann, Dogmatik, 2. Aufl. 537—547, mit Benützung der Hegelschen Gotteslehre.

²¹ Die Theologie deutsch formuliert diese Einrede scharf. Kap. 1: In welcher Kreatur das Vollkommene erkannt werden soll, da muss Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit und dergleichen alles verloren und zunichte werden. Kap. 2: Das Ich und das Mich, das Mir und das Mein, das ist das Abkehren und der Fall. Kap. 3: So ich mich besitze mit Eigenschaft, das ist mit Mein und Ich, Mir, Mich und desgleichen, das hindert Gott, dass er nicht lauterlich allein und ohne alles Hindernis in mir sein Werk wirken kann.

²² Zu den drei Stadien des Lebensakts, dem Bildner, dem Bild und dem mit seinem Bild gefüllten Bildner, vgl. S. 26 und

erwäge den Einwand Rocholls, *Der christliche Gottesbegriff*, 1900: „In der Synthese, der These und Antithese des Wissenden und Gewussten haben wir eine Dreiheit. Aber die erste der drei nur deutet auf eine wirkliche Person, die zweite auf eine nur gedachte und dazu haben wir drittens nur ein Urteil,“ S. 80. Allein keine der drei Gestalten des Ichs, um diesen Namen für den unerforschlichen und doch immer in uns vorhandenen und uns darum völlig vertrauten Vorgang zu gebrauchen, ist nur etwas Gedachtes oder nur ein Urteil, sondern das mit seinem Bild erfüllte Ich ist genau so real wie das schauende und das geschauete. Rocholls Einrede hängt damit zusammen, dass er noch die griechischen und spekulativen Methoden des Denkens pflegte. Mit den Versuchen, durch die Kombination von Begriffen Entdeckungen in Gott zu machen, hat meine These nichts gemein, die lediglich feststellt, wie wir alle uns den Lebenden denken und denken müssen, weil wir uns das Leben nur so denken können, wie es uns gegeben ist. Das ist kein Postulat, sondern die Aussprache einer tatsächlich bestehenden Notwendigkeit; denn wir kennen kein anderes Leben als das uns gegebene und dieses hat die Unterscheidung und Einigung in sich.

²³ Joh. 1, 1.

²⁴ Vgl. Baaders Formel: Gott wohnt durch, bei, im Geschaffenen, 4, 118 u. prl.

²⁵ Gegen Leibniz, der erst aus der prästabilierten Harmonie, erst aus der Übereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Weltlauf den Gottesbeweis gewinnt, ebenso gegen Schleiermacher, der in der philosophischen Ethik erst durch die Beziehung unsres Denkens und Handelns zum Weltbestand den Gottesgedanken erreicht, noch mehr gegen Kaftan, der den absoluten Gott erst dadurch findet, dass er nach einem ihn völlig befriedigenden Gut verlangt und dabei auf unaufhebbare Widerstände stösst. Das Merkmal, Kreatur zu sein, erhalten wir nicht erst durch das, was uns fehlt, auch nicht erst im Verkehr mit der Aussenwelt, sondern durch das, was wir selber sind. Durch den Lebensakt, der in uns, aber nicht von uns ist, wird uns gezeigt, dass wir Kreatur sind.

²⁶ Eine hübsche Darstellung der so entstehenden Stimmungsreligion gibt Otto, R., *naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1909.

²⁷ Für die Versuchung, die uns das Naturbild bereitet, ist das Ende der Hegelschen Denkreligion ein ergreifender Beleg, sowohl Strauss als Marx. Für die inwendigen Vorgänge, die diesen Prozess herstellten, ist Amiel, *journal intime*, 2. Auflage 1908, lehrreich, der von einer warmen Denkantacht nach Hegels Anleitung ausging und nun beständig mit dem Eindruck der mechanisch gedeuteten Natur rang und die Vernichtung, die dadurch sein inwendiges Leben ergreift, tief empfand.

²⁸ Denkwürdig ist in dieser Hinsicht Ritschl, der sich die Religion dadurch begründete, dass sie und nur sie uns den Schutz des persönlichen Lebens gegen die es bedrohende Natur verschaffe. Er empfand an der Natur nur einen Gegensatz gegen die Werte des inwendigen Lebens. Dadurch schied er sich von

dem durch Strauss bezeichneten Ausgang der Hegelschen Frömmigkeit. Damit war aber zugleich gegeben, dass die Geschichte seiner Schule in Analogie mit derjenigen Hegels verlief, da sich auch hier ein linker Flügel bildet, der auf die Bestreitung der Natur verzichtet, sie als die uns gesetzte Bedingung unsres Lebens bejaht und naturalistisch wird.

¹⁹ Soll der Zweckgedanke fallen, dann ist Spinozas Beseitigung desselben vorbildlich, da er ihn entschlossen auch für das ganze menschliche Verhalten gestrichen hat. Es ist ein seltsamer Vorgang, dass dieselbe Generation in der Medizin wesentliche Fortschritte erarbeitete und gleichzeitig die Geltung des Zwecks in Frage stellte. „Heilen“ ist unzweifelhaft ein Zweckgedanke und jede Operation erfordert einen höchst angestregten und komplizierten Denkkakt nach dem teleologischen Schema. Der Vorgang stellt sich neben die früheren Vereinigungen von innerlich Unverbindbarem, z. B. neben die Vereinigung des reformatorischen Glaubensstands mit dem Hexenprozess oder neben die Vereinigung des Humanitätsgedankens mit dem despotischen Staat in der Aufklärung.

²⁰ Bei Kant, der in der Kritik des teleologischen Gottesbeweises diese Forderung aufstellte, lässt sie sich dadurch entschuldigen, dass ihn der Gedanke an eine reine Vernunft leitete, die, falls sie den Zweckgedanken produzierte, ihn überall zur Verwendung bringen würde. Aber schon er übersah, dass wir auch zur Klarlegung der mechanischen Prozesse in ungezählten Fällen unfähig sind und dennoch an der Geltung des Kausalitätsgedankens nicht zweifeln. Nachdem aber Kant den Gedanken vertreten hatte, nur eine vollkommene Einsicht in die Zweckmässigkeit alles Geschehens vermöge den Zweckgedanken zu rechtfertigen, wird er beständig wiederholt; vgl. z. B. wie ehrfurchtsvoll J. Köstlin ihn behandelt hat, der Glaube, 1895, S. 95—98.

²¹ Nach der Aufklärung ist der Mensch wegen der Vollkommenheit der göttlichen Weisheit und Güte zum Anspruch berechtigt, dass jeder natürliche Vorgang, der uns berührt, unser Ziel mit vollkommener Teleologie unterstütze. Das bedeutendste theologische Dokument für diese Zuversicht ist die Theodizee von Leibniz, die dieses Postulat als die Erweisung des Glaubens behandelt, da nur so die Vollkommenheit der göttlichen Regierung festgehalten werde. Die Voraussetzungen dieses Glaubens waren aber, dass wir das Böse und das Übel nur als Hemmungen der Kraft deuten und auf die uns vollendende göttliche Offenbarung verzichten, an deren Stelle unsre Fortexistenz trat.

²² Ritschls Freunde legen die von der Aufklärung übernommene Beurteilung der Natur als Pflicht dem christlichen Glauben auf, z. B. Mezger, Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens, S. 57: „Der Christ lebt der Überzeugung, dass ihm aus dem Naturlauf immer gerade diejenigen Erlebnisse zufließen, welche die im gegebenen Augenblick für sein höchstes Lebensziel geeignetsten Förderungsmittel sind.“ Nach diesem Schema bearbeiten uns gegenwärtig viele Predigten und bereiten uns

die Gefahr einer unnatürlichen Verkünstelung des Empfindens. Mit Matth. 10, 29 und Röm. 8, 28 lässt sich dieser Anspruch nicht begründen, weil uns beide Worte für die uns treffenden Übel rüsten. Da wir als Christen anerkennen, dass wir Übel erleiden, die unser Leben hemmen, so haben wir keinen Anlass, uns gegen Zufälliges zu sträuben, das unsren Zweck weder fördert noch hemmt. Der Wert, den uns nicht nur das Zufällige, sondern auch das für uns Verderbliche verschaffen kann, entsteht nicht durch die natürliche Teleologie, sondern dadurch, dass wir über der Natur die Verbundenheit mit Gott erlangen, auch dann, wenn der natürliche Prozess für sich uns die Förderung unsrer Zwecke versagt.

³³ Vgl. Ritschl Rechtfertigung u. Versöhnung 3. Aufl. 1, 347. 386; 3, 583 ff. Er suchte den Mangel der lutherischen Orthodoxie darin, dass sie durch die Rechtfertigung im Christus nicht zum Providenzglauben der Aufklärung gelangte. Sicherlich ist es ein abnormer Vorgang, wenn sich der Glaube an die Providenz und an die Rechtfertigung als Antithese trennen. Der Providenzglaube der Aufklärung bedarf aber der Berichtigung.

³⁴ „Die Entstehung des Vorsehungsglaubens ist Bekehrung“, Lütgert, die Entstehung des Optimismus, Beitr. z. Förd. christl. Theol. 5, 3. S. 54.

³⁵ Für die deutsche Geschichte war es ein Ereignis, dass Kant den Standpunkt der Aufklärung nicht festhielt. Über das Misslingen aller theologischen Versuche in der Theodizee 1791. Zum Optimismus und Pessimismus vgl. S. 144.

³⁶ Auf der Unerschöpflichkeit der Natur, die uns verwehrt, das von ihr Sichtbare für ihren ganzen Bestand zu halten, beruht die Deutung der Wunder aus unbekannten Naturgesetzen, die für die entschlossene Anerkennung der Natur gefährlicher ist als die Unterscheidung des Wunders von dem, was die uns formenden Naturprozesse leisten. Spinozas Satz, alles, was über die Natur sei, sei gegen die Natur, tract. theol. polit. 6, ist seither populär geworden, obwohl er nur da möglich ist, wo man mit Spinoza das geistige Leben verneint, und zwar muss dies, wenn der Satz gelten soll, noch konsequenter geschehen, als Spinoza es tat, der Rationalist blieb und neben die Körperwelt das Denken setzte. Einzig der Agnostiker ist zu dem Satz berechtigt, dass alles über der Natur Liegende auch gegen sie und somit unmöglich sei. Durch die Unterscheidung des Wunders von der Natur wird auf jede Theorie desselben verzichtet, damit aber der Wert des Wunders nicht in seine Unverständlichkeit gesetzt. Sie wird zwar am Wunder stark empfunden, weil sie es als kreaturischen Akt vom natürlichen Vorgang unterscheidet; aber der Wert des Wunders besteht in dem, was uns an ihm erkennbar ist, im Hinausgreifen des göttlichen Wirkens über das, was uns die natürlichen Prozesse leisten.

³⁷ Aus Ritschls Gegensatz gegen die Natur entstand die These, jedes Geschehen, das nicht nur ein Teil des Naturprozesses ist, z. B. alle Bewegungen des Willens, seien Wunder, vgl. z. B.

Mezger, Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens. Da aber die Mitwirkung der Natur an unsrem inwendigen Leben gesetzmässig geordnet ist und nicht als ein fremder Zusatz zur Natur hinzukommt, sondern in ihre Ordnung und Teleologie eingeschlossen ist, ist es verwirrend, wenn auch die über der Natur stehenden inwendigen Lebensakte und das göttliche Wirken, das sie mit dem natürlichen Prozess vereinigt, zu den Wundern gerechnet werden.

³⁸ Die Wichtigkeit, die die Wunderfrage gegenwärtig hat, entsteht nicht aus dem Verhältnis des Wunders zur Natur, das nur bei einer irreligiösen Verwendung des Wundergedankens in Verwirrung kommt, sondern aus der Verbindung des Wunders mit den Aussagen über die Sendung Jesu, seine Gottessohnschaft und sein Christusamt. Nur darum, weil die Ablehnung des Wunders die Abweisung des Christus bedeutet, stellt sich die Wunderfrage heute als der Angelpunkt der christlichen Religionsgeschichte dar. Zum Gebet vgl. S. 223, zum Wunder Jesu S. 353.

³⁹ Der deutlichste Gedanke, der in dieser Richtung bisher erreicht wurde, ist der von J. Böhme und seiner Schule: die noch nicht mit dem Denken geeinte Begehrung sei derjenige Vorgang des inwendigen Lebens, der der Natur zunächst stehe und ihr inwendiges Wesen enthülle. Aber so, wie sich die Begehrung uns im inwendigen Vorgang zeigt, ist auch sie ein Akt des Geistes, nicht mehr nur der Natur.

⁴⁰ Während das Naturrecht, auch ein griechisches Erbe, solange es mit dem reformatorischen Dogma verbunden war, mit der Konstruktion des Staats aus dem Vertrag keine irreligiöse Tendenz verband, entstand aus der atheistischen Deutung der Natur unvermeidlich auch die atheistische Deutung der Sozietät. Ein lehrreiches Signal für die hier sich vollziehende Bewegung war der Leviathan von Hobbes.

⁴¹ Aus der altkirchlichen Gegnerschaft gegen die Natur ergab sich der Protest gegen die Zwangsmittel des Staats als unvermeidliche Konsequenz. Darum zieht sich der Kampf gegen das Militär und die Justiz durch die ganze Geschichte der Kirche. Der antikatholische Gegensatz verstärkte noch die Verstimmung gegen das Recht. Unter den Neueren bringt sie Sohm, Kirchenrecht, 1892, hübsch zur Darstellung.

⁴² Eine eindruckliche Verkündigung des Ideals, das dem geistigen Eremiten vorschwebt, gibt Epiktet. Sein Ideal lebte nicht nur in der Aufklärung weiter, sondern stellt sich auch heute überall da als Ziel dar, wo sich kräftige Religiosität mit der Ablehnung der religiösen Gemeinschaft verbindet. Vgl. Hiltys Glück. Die in sich abgeschlossene Persönlichkeit ist zugleich Kosmopolit und bringt dadurch zum Ausdruck, dass sie die natürlich begründeten Gemeinschaften zu zerreißen versucht.

⁴³ Während das Neue Testament von der griechischen Rhetorik unberührt ist, bedeutet ihr Eindringen in die Christenheit vom zweiten Jahrhundert an eine ähnliche Infektion wie die

Rationalisierung der Lehre und die Politisierung der Gemeinde durch die Anpassung an das Zwangsrecht der zerfallenden griechisch-römischen Sozietät. Die grossen Führer der antiken Christenheit, Origenes, Tertullian, Augustin, sind alle auch Träger des zur Rhetorik entstellten Worts. Besässen wir eine Geschichte der christlichen Literatur, so würde sie das Ringen zwischen dem christlichen Wahrheitsgedanken und der nach künstlerischen Regeln geformten griechischen Rede zur Darstellung bringen. Vgl. die je und je wiederkehrenden Proteste gegen die künstliche Kanzelrede (Luther, Zinzendorf, Oetinger, J. T. Beck).

⁴⁴ Scholastik im Unterschied vom echten Wissen entsteht dann, wenn das Wissen nicht mehr an seinem Gegenstand begründet wird, sondern nur noch im Wissen vom Wissen andrer besteht. Der Fixation des Wissens entspricht notwendig die formelhafte Erstarrung der Sprache. Dadurch, dass sich der Forscher zur Tradition kritisch verhält, ist die scholastische Fassung des wissenschaftlichen Ziels noch nicht vermieden. Dogmatiken wie die Biedermanns oder die von F. Nietzsche, die sich ihren Stoff von den Aussagen der früheren Theologen über den religiösen Vorgang geben lassen und in ihrer logischen Bearbeitung ihre Aufgabe sehen, überschreiten den scholastischen Typus nicht. Er liegt überall vor, wo die Definition auftritt, die Dogmatik sei die Wissenschaft vom Dogma. In diesem Satz treffen Biedermann und Wilh. Schmidt (christliche Dogm. 1, 19) zusammen. Dazu, wie auch an der Schrift die Möglichkeit der scholastischen Verbildung entsteht, vgl. S. 406. 607.

⁴⁵ Die griechische Religionsgeschichte zeigt typisch, wie der Zerfall der Sozietät auf das Gottesbild einwirkt. Nachdem schon der homerische Götterrat alles offenbar gemacht hatte, sowohl was die griechische Sozietät besass, als was ihr fehlte, wird am Aristotelischen Gott, an der reinen Vernunft, die nur denkt, sichtbar, wie sich die Sokratiker bei der Flucht aus der Gemeinschaft für ihr persönliches Leben einen wertvollen Inhalt retteten. Demselben Zweck diene der stoische Providenzglaube; ebenso ist der vergnügt im Himmel lebende Gott Epikurs das Zeretzungsprodukt der griechischen Gemeinde. Die analogen Prozesse werden auch in der Kirche beständig sichtbar. Zur Rationalisierung der Genfer Kirche hat die Verwandlung der Genfer Obrigkeit in gnädige Herren wirksamer beigetragen als die Verbindung der Theologie mit der Cartesianischen Naturlehre und Louis XIV. hat zur Verbreitung der Aufklärung mehr geleistet als Voltaire. Dem inneren Zusammenhang zwischen der politischen und der religiösen Geschichte entspricht im Bereich des Einzel Lebens, dass die herrische oder anarchische Verbildung der Familie eines der wirksamsten Ärgernisse ist, das die Entstehung religiöser Überzeugungen verhindert.

⁴⁶ Die Formel „christlich sozial“ hält mit Recht fest, dass unser Anteil an der Gemeinschaft dadurch seine Regel bekommt, dass wir sie als das Werk des Gottes ehren, der uns im Christus

zu sich berufen hat. Da uns aber seine Berufung allem Natürlichen gegenüber frei macht, so kann keine stets gültige Ordnung unsrer Ökonomie vom Christentum verlangt oder gegeben werden. Jede Gemeinschaft hat ihre Ökonomie nach dem Bedürfnis einzurichten, das sich aus ihrer geschichtlich gegebenen Lage ergibt. Zum Urteil Jesu über den Reichtum vgl. S. 444.

⁴⁷ Zu den Begriffen Intellektualismus und Skepsis S. 99, 103 Apathie und Eudämonismus S. 134—136, Zerstörungen des Willens S. 174—178.

⁴⁸ Die Kantianer trennten den Begriff Kirche von den christlichen Überzeugungen, Fichte schon im System der Sittenlehre, 1798, ebenso Schleiermacher in den Reden über die Religion und in der Ethik.

⁴⁹ Unter denen, die zusammen mit christlichen Überzeugungen für die Vereinerleiung der beiden Sozietäten sprechen, ist Rothe zu nennen, theol. Ethik § 299 und seine Vorlesungen über die Kirchengeschichte; vgl. auch Ritschl, der den Nachweis, „dass die rechtliche Regierung der Kirche durch die Landesherren als ein selbständiges Annexum ihrer Suveränität möglich sei,“ zum „Unterricht in der christlichen Religion“ gerechnet hat, § 87. Seine Argumente sind: „Der nationale Staat muss wegen der geistigen Wohlfahrt des Volkes die evangelische Kirche als Ganzes erhalten“ und „alles öffentliche Recht, welches mit Zwang verbunden ist, fällt in den Bereich des Staates.“ Zum Verhältnis der Christenheit zum Staat vgl. S. 439—446.

⁵⁰ Die Blüte und der Verfall der Genfer Kirche machen deutlich, warum in den Kirchen der französischen Schweiz der Protest gegen die Unwahrhaftigkeiten des Staatskirchentums kräftig wurde; vgl. Vinet, *essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, 1842.

⁵¹ Zu den Variationen der Religion vgl. S. 216—219; zur Einteilung der religiösen Gemeinschaften in Kirchen und Sekten S. 455.

⁵² Die schärfsten Formeln schuf in dieser Richtung der intellektuelle Aristokratismus der Aufklärung. Spinoza scheidet im *tract. theol. pol.* alles, was zur Erkenntnis und Überzeugung gehört, von der Religion ab und beschreibt sie lediglich als Obedienz, die die Vorschrift erfüllt. So weit ging man in der Christenheit auch da, wo man dem Köhlerglauben weit entgegen kam, nie. Damit erhielt ein Zersetzungsprodukt der Synagoge, die ihre Gemeinschaft nur noch durch das Ritual herstellt und die Überzeugung freigibt, die öffentliche Autorität der Philosophie.

⁵³ Ritschl hat nur den Beruf anerkannt, das Amt dagegen abgelehnt, Rechtf. und Versöhnung, 3. Aufl. 3, 409. Darin wird die Spannung wirksam, die er zwischen dem Recht und der Liebe als unaufhebbar empfand, worin sich der Gegensatz fortsetzte, in den er den natürlichen Prozess zum inwendigen Leben brachte. Die Konsequenzen des Satzes waren ungünstig, da nun die durch Recht geordnete Kirche als entstellt erscheint und das königliche Ziel Jesu, mit dem er den Amtsgedanken wendet, umgedeutet werden muss.

⁵⁴ Aristoteles sprach mit dem Begriff „reine Vernunft“, die nur denkt, ohne durch einen natürlichen Prozess, durch eine Leistung der Sinne, affiziert zu werden, die Vollkommenheit des göttlichen Denkens aus; er hielt damit von Gott dasjenige Merkmal fern, das uns im Erkennen das Bewusstsein der Abhängigkeit und Kreatürlichkeit verschafft. Dadurch aber, dass der Rationalismus diesen Gedanken zur Deutung unsres Denkakts benützte, war das Selbstbewusstsein entstellt. Wurde wie im spekulativen Kantianismus mit der reinen Vernunft Ernst gemacht, so zeigte sich sofort, dass sie sich wieder zum Gottesbegriff erweiterte; vgl. meine Vorlesungen über die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag, 2. Aufl. 1910. Oder wenn sich an die Leistungen der reinen Vernunft der Zweifel ansetzte, dann kam das von ihr abgeschnittene Stück des Denkakts, der sinnliche Vorgang, allein zur Geltung, womit sich der Unterschied zwischen dem menschlichen Wissen und dem tierischen Wahrnehmen verlor. Dieses Schwanken zwischen dem Denken Gottes und dem des Tieres ist ein merkwürdiges Merkmal der rationalen Logik.

⁵⁵ Mit der Verehrung für die Abstraktion kam von den Griechen her auch die Täuschung über die beweisende Kraft des Syllogismus in die Kirche hinein. Das rührendste Beispiel für diese Illusion ist Anselms ontologischer Schluss, der den Versuch macht, uns die Gewissheit Gottes abseits von jeder Berührung mit der Wirklichkeit einzig durch den Inhalt des Gottesgedankens zu verschaffen. Aber auch in Kants Kritik der syllogistischen Gottesbeweise fehlt noch die Erwägung, was einem Schluss das Vermögen verschaffe, nicht nur Wahrgenommenes zu verstehen, sondern Beweis zu sein, d. h. Gewissheit zu begründen. Das hat mit dazu beigetragen, dass seine Kritik des syllogistischen Verfahrens nicht nur die Illusionen über die Leistungsfähigkeit unsrer Begriffe beseitigte, sondern weithin die Gewissheit Gottes erschütterte, so dass jede Kenntnis Gottes heute vielen als unmöglich gilt.

⁵⁶ Da wir bei der Frage nach der Gewissheit an die Entstehung, bei der Frage nach der Wahrheit an den Inhalt unsrer Gedanken denken, lässt sich die Denkarbeit in die beiden Zweige gliedern: Lehre von der Gewissheit, Lehre von der Wahrheit. Einen solchen Versuch machte Frank durch den Parallelismus zwischen seinem System der Gewissheit und seinem System der Wahrheit. Da aber die Begründung der Gewissheit ohne die Kenntnis ihres Inhalts nicht möglich ist und die Frage, warum wir etwas denken, nicht beantwortet werden kann, ohne dass wir uns verdeutlichen, was wir denken, so werden die beiden Systeme, wenn sie vollendet sind, miteinander kongruent. Verwandt mit dieser Gliederung der Arbeit ist ihre Teilung in Apologetik und Dogmatik, wenn nach der Definition vieler, z. B. Kaftans, der Dogmatiker den Glauben darstellt, der Wahrheitsbeweis dagegen dem Apologeten zufällt. Zunächst denken wir aber bei der Apologetik an diejenige Begründung der Gewissheit, die

heilend und ordnend auf die Vorgänge einwirkt, die ihre Entstehung verhindern. Die Befähigung zu solchen Diensten erwerben wir uns aber dadurch, dass wir zuerst die Erkenntnis nach ihrem Gesetz aus ihrem Grund heraus erlangen, wozu uns die kritische Arbeit, die die falschen Verbindungen unsrer Gedanken verhütet und auflöst, bei keinem Schritt entbehrlich ist. Je tüchtiger der Dogmatiker arbeitet, um so weniger brauchen wir den Apologeten. Doch bleibt die aufklärende Beschäftigung mit den Verwirrungen unsres Denkens ein unentbehrlicher Teil der kirchlichen Lehrarbeit.

⁵⁷ Auf dem rationalen Standpunkt stellt sich das Unbewusste als das Niedere, das Bewusste als das Höhere dar; so hat z. B. Leibniz zwischen den natürlichen Akt und diejenigen Vorstellungen, die wir uns zur Erkenntnis verdeutlichen, die Menge der verworrenen Vorstellungen gesetzt, die bei jedem Lebensakt unbewusst oder nur halb bewusst mitwirken. Aus diesem Gedanken-gang entsteht die Unterscheidung einer „Tag- und Nachthälfte unsres Geists“ und die Klage, dass diese so gross, jene so geringfügig sei. Unvermeidlich trat diesem Gedanken der andere entgegen, der an den Gebilden, die in unsrem Bewusstsein entstehen, die Missbildung sieht und deshalb das Bewusste missachtet und das Unbewusste als das echte Leben preist, das durch die Reflexion nur geschädigt werde; vgl. Ed. von Hartmann und Nietzsche. Die Angst vor dem bewussten Leben ist, so lange uns der Gottesgedanke fehlt oder so lange wir uns unversöhnt und mit Gott im Streit wissen, reichlich begründet. Die Sehnsucht nach dem Unbewussten ist aber eine der Formen, in denen das Sterben über den Menschen kommt, nachdem er den Gottesgedanken verlor. Mit der Gewissheit Gottes sind wir von der Verachtung des Unbewussten befreit, die in ihm ein Chaos und blinde Kräfte vermutet; denn es ist dem göttlichen Auge offen, vom göttlichen Gesetz geordnet und der Ort, wo uns das göttliche Wirken durch den Dienst der Natur berührt. Aber ebenso vollständig sind wir vor der Verachtung des Bewussten geschützt; denn das, wozu wir ohne unser Wissen bereitet werden, ist unser bewusster Denk- und Willensakt.

⁵⁸ Das ist das Wagen, von dem gesagt wird, dass es die Pflicht des Theologen sei; vgl. J. Weiss, die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, 1895, S. 144. Dieses Wagen besteht nicht darin, dass wir postulieren und dekretieren, sondern darin, dass wir fassen, was sich uns zeigt, ergreifen, nachdem wir ergriffen sind.

⁵⁹ Da uns das natürliche Bedürfnis, das uns zum Handeln zwingt, auch einen starken Antrieb zum Denken verleiht, konnte Fichte mit Recht erwarten, dass, nachdem die Theologie das Denken der Völker nicht mehr bewege, die Medizin und die Nationalökonomie ihnen zur Wissenschaft verhelfen, Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaats zum Vernunftreich, 1813. Erfüllt wurde diese Erwartung doch nur so, dass immer auch religiöse Motive, freilich nicht nur christliche, sondern auch spino-

zistische, kantische und monistische, die Zuversicht zur Erreichbarkeit der Wahrheit und die selbstlose Hingabe an sie begründeten.

⁶⁰ Zum Gottesbeweis aus der Wahrheit, die uns als Gabe und Gesetz dargereicht ist, vgl. Trendelenburg, logische Untersuchungen, 2, 468 ff. Die religiöse Macht der Sokratiker beruht darauf, dass sie im Erkennen die göttliche Gabe sahen. Auch bei den Anhängern der Aufklärung, bei Cartesius in seiner Begründung der Erkenntnis auf den Gottesbeweis, bei Leibniz im Ansatz der prästabilierten Harmonie zwischen unsrem Denken und dem Geschehen, in seiner Art auch bei Spinoza durch die Wertung des Denkens als eines Attributs der Substanz, bewirkte der griechische und christliche Einfluss, dass sie auf den Zusammenhang zwischen der Wahrheit und der Gewissheit Gottes achteten. Kant dagegen sah ihn nicht mehr und dies ergab einen schweren Verlust.

⁶¹ Nachdem Spinoza auf das Eigenleben verzichtet hatte, konnte er nur noch vom amor intellectualis im Verhältnis zu Gott reden und auch dies nur mit einer Umbildung des Begriffs Liebe; denn mit der Verschmelzung zur Identität ist die Liebe aufgegeben.

⁶² Gal. 4, 9. 1 Kor. 13, 12. Baader 8, 338—340.

⁶³ Baader 1, 169.

⁶⁴ Joh. 3, 21. Röm. 1, 18. 2, 8. 2 Thess. 2, 10. Jak. 1, 18.

⁶⁵ In der Kirche verbreiteten sich diese intellektualistischen Sätze als die hemmende Nebenwirkung der grossen religiösen Leistung der Sokratiker, die die Erkenntnis als die göttliche Gabe ehrten. Denn sowie nur das Erkennen unsern Anteil an Gott herstellen soll, entsteht unvermeidlich die intellektualistische Tendenz. Daher stehen schon die Apostel mit ihr im Kampf, vgl. 1 Kor. 1. Joh. Jakobus.

⁶⁶ Gleich in den Anfängen der Aufklärung tritt der Gedanke auf, es sei die Sache des Willens, die vom neuen Naturbild ausgehenden Erschütterungen der religiösen Überzeugung zu überwinden. Schon Pascal fasste die apologetische Aufgabe so.

⁶⁷ Biedermann, Dogmatik, 2. Aufl., S. 145—149.

⁶⁸ Reischle, Werturteile und Glaubensurteile, 1900.

⁶⁹ Schon Kant machte dadurch, dass er einzig den Gottesbeweis aus dem Zwiespalt zwischen dem Verlangen nach Glück und dem sittlichen Willen zuliess, aus dem Gottesgedanken ein Ideal und aus der Religion eine Sehnsucht. Wenn er dennoch von Glauben redete, um den Zusammenhang mit der christlichen Tradition nicht zu verlieren, so schuf er damit eine Verwirrung der Sprache; was er Glauben heisst, ist nicht mehr als eine Hoffnung. Sodann hat Herbarts Satz, der Stoff der Ethik seien die Werturteile, durch die wir unsren Willen messen, auf die Richtung der theologischen Arbeit Einfluss erlangt. Aber auch der Ethiker kann seine Erkenntnis nicht einzig aus Werturteilen bilden, sondern muss sich den Inhalt und Grund unsres Willens verdeutlichen. Wenn er dazu unfähig ist und nicht sagen kann, was das Gewollte sei, so verschwindet mit dem Willen auch das ihn messende Werturteil.

⁷⁰ Diese Fassung wurde dem Begriffe Glaube von den Aposteln gegeben; sie behandeln nicht Wissen und Glauben, wohl aber Sehen und Glauben als einen Gegensatz, bei dem mit dem Eintritt des einen Vorgangs der andre verschwindet; Hebr. 11, 1. Joh. 20, 29. 2 Kor. 5, 7. Das ist, recht verstanden, auch die Meinung derer, die das zwingende Wissen und den Glauben als einen Gegensatz gegeneinander setzen. Denn Zwang gibt es im Bereich des Wissens nur so weit, als die Sinnesfunktion reicht, da der Naturprozess seine Resultate mit Notwendigkeit in allen herstellt. Freilich trat auch die reine Vernunft gebieterisch auf mit dem Anspruch zu zwingen. Sie hat es aber nie gekonnt.

⁷¹ Vgl. Calvins Definition des Glaubens, instit. 3, 2, 7: Glaube ist *divinae erga nos benevolentiae firma certaque cognitio*, und Kählers Definition, die Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Aufl. § 610: Glaube ist entschiedene Wertlegung auf das Verhältnis zu Gott, und Baaders Definition 3, 241: Glaube ist der Akt des Einflussgestattens.

⁷² Die orthodoxe Beschreibung des psychologischen Vorgangs im Glauben, die bei Lutheranern und Reformierten stabil vorliegt, beruht auf guter Beobachtung. Sie unterscheiden die *notitia*, den *assensus*, die *fiducia*; vgl. z. B. Quenstedt im *systema theologiae*, de fide justificante Sektion 1 These 4—17 und Sektion 2 Quästion 1 und 2. Dass das Gefühl nicht besonders erwähnt ist, macht die Beschreibung nicht unrichtig; denn das Gefühl begleitet die inneren Vorgänge stets und dadurch, dass die Zuversicht zum Glauben gerechnet wird, wird festgestellt, dass der Akt über die logische Zustimmung hinübergreift und den Lebensakt bestimmt. Herrmann lehnte das zustimmende Urteil ab, der Verkehr des Christen mit Gott, 4. Aufl., S. 176—190, weil es aus dem Glauben ein Werk des Menschen mache, während er sich uns dadurch als Werk Gottes erweise, dass er lediglich als unsre Überwältigung durch die uns berührende Tatsache erlebt werde. Eine „Tatsache“ kann aber unser persönliches Leben nur dadurch bestimmen, dass eine Vorstellung von ihr in uns entsteht, und eben darin, dass wir in der Vorstellung die „Tatsache“ sehen, vollziehen wir den *assensus*, die geschlossene Affirmation. Derselbe Einwand träfe die Zuversicht erst recht, da es keine Zuversicht ohne die Bewegung unsres Willens gibt. Der aktive Vorgang lässt sich vom Empfangen nicht trennen; kommt es nicht zu jenem, so haben wir auch nichts empfangen.

⁷³ Dass zwischen den Lutheranern und den Katholiken die Frage, ob die Zuversicht in die Definition des Glaubens aufzunehmen sei, zum Streitpunkt wurde, hat die sentimentale Fassung des Glaubens begünstigt. Dazu kam dann erst noch Schleiermachers Definition der Religion. Daraus ergaben sich die jetzt üblichen Formeln: der Glaube sei ein Gefühl, das in einer Erkenntnis seine Voraussetzung habe und das wollend von uns erfasst werde, vgl. Häring, der christl. Glaube, S. 532. Damit ist zwar für den Glauben die Beteiligung des Ichs mit allen seinen Funktionen verlangt und die Isolierung des Gefühls vom

Denken und Wollen abgewehrt und dennoch durch die Auszeichnung des Gefühls als des entscheidenden Vorgangs die sentimentale Fassung des Glaubens nicht überwunden. Der Bruch mit ihm ist aber nicht nur für die unerlässlich, denen es an der Wahrheit ihres Glaubens liegt, sondern auch für die, die in der Begehrung den zentralen Vorgang und somit in der Bildung der Werturteile die höchste Leistung unsres Intellekts sehen. Denn für die Begehrung ist der das Begehrte erfassende Gedanke nicht weniger wesentlich als das die Begehrung begleitende Gefühl. Wird dagegen wirklich das Gefühl zum Begehrten, dann ist die Abwehr des Eudämonismus unmöglich geworden.

⁷⁴ Über die Versachlichung des christlichen Glaubens vgl. S. 535.

⁷⁵ Die Wiederholung der Formel Anselms *credo ut intelligam* durch Schleiermacher als die leitende Regel seiner Dogmatik war für die deutsche Theologie und Kirche ein Unglück. Die Korrektur gab schon Baaders richtige Beobachtung: „Jeder Glaube steht in der Mitte eines gegebenen und eines aufgegebenen Wissens“, 10, 24.

⁷⁶ Zum Parasitismus vgl. Drummond, *natural law in the spiritual world*, S. 341.

⁷⁷ Das Bewusstsein um die Unfertigkeit aller unsrer Erkenntnisse und die Bereitwilligkeit, sie zu wandeln, findet sich in vorbildlicher Reinheit bei Paulus, 1 Kor. 13, 8—12, nicht ob- schon er ein Glaubender war, sondern weil er es war. Denn weil wir als Glaubende unsren Anteil an Gott nicht auf die Er- träge unsrer Erkenntnis gründen, macht uns der Glaube gegen- über dem Zustand unsrer Erkenntnis frei.

⁷⁸ Bei der Protestation der Aufklärung gegen die Gläubig- keit der Kirchen wirkte das Urteil stark mit, der Glaube ver- dränge oder lähme die eigene Tätigkeit; vgl. Lessing. Zugleich mengte sich in die Erörterungen über Glauben und Wissen schon von den Theologen Alexandriens und Augustin her bis in die jüngste Abhandlung über dieses Thema die Schwierigkeit ver- wirrend ein, die uns die Regelung des Verhältnisses zwischen unsrem Eigenleben (Erfahrung) und den Sozietäten (Autorität) macht.

⁷⁹ Die hemmenden Wirkungen, die sich aus der sentimental- en Fassung des Glaubens ergeben, zeigen sich daran, dass fortwährend sowohl in der Wissenschaft als in der Predigt vom „Glauben“ ge- sprochen wird ohne Rücksicht auf die Tatsache, dass es auch uns- täuschenden Glauben gibt. Die Zumutung, die Tüchtigkeit des theologischen Denkens durch die Aufmerksamkeit zu bewähren, mit der der wahre vom täuschenden Glauben unterschieden wird, erscheint als ein unerträgliches Attentat auf die Sicherheit, die der Glaube deshalb haben soll, weil er Gefühl sei. So bleibt der Theologie freilich kein andres Ziel als die „Darstellung“ des Glaubens. Ein erlauchtes Beispiel, wie schwer die deutsche Ge- schichte dadurch gelitten hat, ist das gleichzeitige Wirken Schleiermachers und Hegels an derselben Universität. Die sonder-

liche Gunst des Schicksals, die darin lag, blieb unbenutzt; denn es kam zwischen beiden trotz der weitgehenden Gemeinsamkeit ihrer Überzeugungen nicht zur Gemeinschaft, nicht zur Kooperation, sondern nur zur Feindschaft. Das lag nicht einzig an Schleiermacher, aber auch an ihm, auch daran, dass er nichts zu sagen und zu geben hatte als die Ausstellung seines Gefühls. Kämen nur einige Dogmatiker in Betracht, die die Brauchbarkeit ihrer Bücher dadurch schwächen, dass sie uns darin bloss von ihren Gefühlen und Wünschen erzählen, so wäre das Übel erträglich. Es wird aber schmerzhaft, wenn man an die grosse geistige Arbeit denkt, die jeden Sonntag im evangelischen Deutschland geschieht und zum Teil dadurch fruchtlos wird, dass die Predigenden ihren Glauben bloss beschreiben. Begründet ihn doch! Die Kehrseite dieses Vorgangs ist die absichtliche, lärmende Ausstellung kritischer Kühnheiten, weil man sich doch nicht verbergen kann, dass das Vertrauen zur Theologie und Kirche darauf beruht, dass sie die Wahrheit sagen. Dieses Vertrauen lässt sich aber nicht dadurch herstellen, dass die Wahrhaftigkeit nur in der Verneinung bewährt wird.

⁸⁰ Wie sich Kritik und Glaube im Verkehr mit der Schrift und mit Jesus vereinigen, dazu vgl. S. 406—412 und S. 347—350.

⁸¹ „Der Glaube ist nicht eine freie Willenstat. Er ist eine Entscheidung über unsern Willen. Nur der Unglaube ist von Anfang an eine Willenstat und bleibt dies bis in Ewigkeit, nämlich eine Tat des Nichtwollens“, H. Cremer, die paulinische Rechtfertigungslehre, Vorwort. Dieser Satz, der den verschiedenen Anteil des Willens am Glauben und am Unglauben ausspricht, bedarf nur deshalb einer Beschränkung, weil die Entscheidung über unsren Willen von uns die Zustimmung verlangt und bekommt. Wird sie verweigert, dann entsteht eben jenes Nichtwollen, durch das wir ungläubig sind.

⁸² Kants Kritik der praktischen Vernunft wird zu ihrem Ergebnis freilich nicht nur durch das im Text genannte Motiv geführt, sondern zugleich durch seinen Glauben an die reine Vernunft, die, auch wenn sie praktisch wird, nicht durch die natürlichen, sinnlichen Prozesse bewegt werden soll.

⁸³ Hier hat schon Aristoteles den inwendigen Vorgang aufmerksam beobachtet, *Eth. nicom.* 10, 4. In den späteren griechischen Bildungen wird dagegen mit dem Sinken der intellektuellen Leistungsfähigkeit das Glück zum Ziel, auf das die intellektuelle und praktische Arbeit gerichtet wird, und von hier aus geht der Eudämonismus rasch als Dogma auch in die Kirche hinein. In der Abhandlung *de catechizandis rudibus* setzt Augustin voraus, jeder, der sich zum Eintritt in die Kirche melde, werde auf die Frage, was er damit begehre, antworten: er begehre *salus*, Wohlsein, Seligkeit.

⁸⁴ Das war der richtige Gedanke in Kants moralischem Gottesbeweis.

⁸⁵ Je mehr in einer Generation die Sätze: die Religion sei Gefühl, die Frömmigkeit das Streben nach Seligkeit, das Christen-

tum der Anteil am höchsten Gut, als Dogma wirken, um so dringender ist die Pflicht der Theologie, mit dem Begriff Gefühl deutliche Beobachtungsreihen zu verbinden; sonst entartet der religiöse Unterricht zum Geschwätz.

⁸⁶ Da die Verwandlung der Religion in den ästhetischen Genuss ein griechisches Erbe ist, finden wir sie sowohl in der Kirche, wo sie zur Umbildung der Botschaft Jesu in die Prunkrede und des Mahles Jesu in die Messe mitwirkte, als auch jenseits der Christenheit in allen Gruppen, die sich um die Restauration des griechischen Lebens bemühten, in der Renaissance, bei den Ästhetikern der Aufklärung, bei Göthe und der um ihn sich sammelnden Gemeinde.

⁸⁷ Die verbreitete Vermutung, dass für die Gewissheit Gottes der erste, sie hervorrufende Vorgang eine Empfindung sei, hat, da der uns gestaltende Vorgang nie beobachtbar wird, keinen wissenschaftlichen Wert.

⁸⁸ Weil Paulus keine Regelung unsres Verkehrs mit der Natur von aussen her zuliess, machte er die Gemeinde auf die Bedeutung der Danksagung aufmerksam, die unser Verhalten von innen her regelt, Röm. 14, 6. 1 Kor. 10, 30. 31. 1 Tim. 4, 4.

⁸⁹ Röm. 1, 17. 18. Die Umdeutung des zweiten Satzes und die Ablehnung seiner begründenden Bedeutung für den ersten Satz wird unvermeidlich, wenn wir den ganzen Inhalt der menschlichen Erfahrung als Erweisung der göttlichen Güte verstehen wollen; vgl. Ritschl, Rechtf. und Versöhnung 2, 143. 317 ff.

⁹⁰ Über die Verwerfung und die Erwählung vgl. S. 194. 284—287. 518—524.

⁹¹ Luk. 13, 6—9. Matth. 21, 13. 22, 10—14. Röm. 1, 17. 18. Joh. 3, 16.

⁹² „Die Heiligkeit ist Gottes sich herablassende, sich selbst erniedrigende, demütige Liebe“, Collenbusch, Aufsätze, Briefe und Tagebuchblätter, herausgegeben von H. Cremer, 1902, S. 14. Wir sprechen aber zunächst mit Gottes Heiligkeit das aus, was uns selbst demütig macht; doch empfand Collenbusch richtig, dass die Anbetung an derjenigen Hoheit entsteht, die die Gemeinschaft mit dem Niedrigen herstellt. Weil Gott in seinem Verhältnis zu uns frei von aller Hoffart ist, darum macht uns seine Gemeinschaft mit uns demütig. Die geltende Tradition empfindet in der Heiligkeit vor allem oder sogar ausschliesslich den Gegensatz Gottes gegen die Sünde; besonders grell Rothe, Dogmatik 1, 123; Heiligkeit sei „die wirksame Perhorrescierung der Sündigkeit der Welt“. Wer einzig das von Rothe wüsste, könnte mit Grund schliessen, er habe die erste Bitte des Unser Vaters nicht gekannt, das Dreimalheilig nie gehört und nie vernommen, dass das N. T. mit Heiligkeit die der Gemeinde gewährte Gnadengabe beschreibt.

⁹³ Schon die Geschichte der Aufklärung hat deutlich gemacht, dass die Beseitigung des Willens den Kausalitätsbegriff ins Schwanken bringt; vgl. nicht nur Spinoza und Hume, sondern auch Leibniz. Unter den Kantianern zeigt sich dasselbe bei

Herbart. Wenn das Bewusstsein, dass wir wollen, abgewiesen wird, warum soll dem Bewusstsein, dass wir auf die Dinge und die Dinge auf uns und aufeinander wirken, Geltung zukommen? Jenes Bewusstsein ist ebenso deutlich wie dieses und dieses ebenso geheimnisvoll wie jenes.

⁹⁴ Dafür ist Carlyle's Geschichte ein merkwürdiger Beleg. Den Wert der Arbeit entdeckte er als etwas für ihn Neues erst nach seiner christlichen Zeit und im Bruch mit ihr. Und doch war er kein Lutheraner, dessen Christenstand im Predigthören bestand, sondern Glied einer calvinistischen Gemeinde. Aber auch hier stellt sich die Richtigkeit der Gedanken, durch die wir uns Gott und sein Werk deuten, als das einzige, alles überragende Anliegen dar, auf das die Lebensführung der Einzelnen und die Arbeit der Gemeinschaft ausschliesslich gerichtet ist.

⁹⁵ Es war ein Ereignis, dass a. 1798 Fichte, weil er handeln wollte, zur Erkenntnis kam, dazu sei ihm ein Glaubensakt unentbehrlich, nicht nur ein Postulat und Ideal, sondern die Gewissheit, dass die Welt, in der er zu handeln habe, einer moralischen Ordnung untertan sei. Verglichen mit der christlichen Überlieferung war sein Erwerb noch klein, verglichen mit dem, was er von Kant bekommen hatte, wesentlich.

⁹⁶ Pascal, *pensées*, Ausgabe von Michaud, 174.

⁹⁷ Zum Kampf des Menschen gegen die Natur vgl. S. 44—52, zum Kampf gegen die Sozietät S. 69—71. 79. 85. 89, zur Zerspaltung des Denkens S. 98. 99. 103. 110. 111. 113. 121, zu den Störungen im Gefühl S. 134—136. 143. 144. 146.

⁹⁸ Aus dieser Tatsache entstand die Norm, mit der Aristoteles den Willen mass: der richtige Wille sei ein Mittleres, neben dem der verwerfliche Wille ein Zuviel und ein Zuwenig hervorbringe. Der richtige Wille hat in der Tat immer einen doppelten Gegensatz sich gegenüber, weil der schlechte Wille den Dienst und die Herrschaft auseinander reisst und den Dienst zur Preisgabe des eigenen Ichs, die Herrschaft zur Vergewaltigung der andern entstellt.

⁹⁹ Das wird nicht nur an der gegenwärtigen Romanliteratur, sondern an der Poesie aller Generationen sichtbar, da sie sich ihren Stoff überwiegend aus dem Bereich des verwerflichen Willens holt, weil nur er, nicht der gute Wille, durch seine Unruhe und Gewaltsamkeit die Phantasie stark erregt. Die beständige Benützung des Bösen als des Stoffs der Kunst bringt den stillen, aber unversöhnlichen Kampf zwischen dem Theater und dem Kultus, der christlichen Überzeugung und der schönen Literatur hervor. Die Ausstellung des Bösen als des Trägers der Schönheit erschwert die Reue, lähmt die Scham und hindert die Zucht.

¹⁰⁰ Eine Untersuchung der sittlichen Urteile, die relativ frei von Konstruktionen das Beobachtbare sammelt, gibt Herbart, allgemeine praktische Philosophie, Werke herausg. von Hartenstein, 8, 33—59.

¹⁰¹ In der Unterscheidung der hypothetischen von den kategorischen Normen besteht das Verdienst der kantischen Kritik der praktischen Vernunft.

¹⁰² 1 Kor. 8, 7. 12. Röm. 14, 14. 20. 22. 23; 2, 14. 15. Dagegen wird 1 Kor. 4, 4 nicht mit Recht angerufen; denn Paulus sagt dort nicht, dass das Gewissen mangelhaft und unzuverlässig, sondern dass die Geschichte des Menschen noch unvollendet sei, bevor Gott gesprochen und der Christus sein richterliches Amt vollzogen habe. Bis dahin bleibt alles, was der Mensch ist und tut, noch unfertig und auch der Spruch seines Gewissens bedarf noch der Bestätigung; dadurch ist er aber nicht entwertet.

¹⁰³ Daher ringen in der Geschichte der Ethik zwei Methoden miteinander, die, die eine möglichst vollständige Kasuistik ausbildet, und die, die sich um die Herstellung allgemein gültiger Normen bemüht. Jene wird dann gewählt, wenn die Ethiker ihren Sozietäten bei der Regelung ihrer Gemeinschaft ernsthaft dienen wollen; sie findet sich daher beim palästinensischen Rabbinat, in der katholischen Ethik, die ihr Ziel durch die Unterweisung der Beichtenden bekommt, und im staatlichen Recht zum Zweck der Ordnung des natürlichen Verkehrs. Die andere Methode steht mit der griechischen Logik in Verbindung, die die Erkenntnis in den Besitz von Begriffen setzt und darum auch dem Willen die Richtigkeit dadurch zu verschaffen sucht, dass sie ihn Begriffen unterwirft; sie wurde daher von der Aufklärung und den Kantianern gepflegt. Vielleicht das barockste Beispiel für eine Ethik, die keine Rücksicht auf die Tatbestände nötig hat, sondern lediglich syllogistisch verfährt, waren Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803. Aber auch die moderne protestantische Ethik leidet durch die stoffleere Abstraktheit ihrer Formeln; vgl. Herrmanns Ethik und Stanges Einleitung in die Ethik. Beide Methoden bleiben erfolglos, wenn sie ausschliesslich gepflegt werden. Allgemeine Tugendregeln verfallen der Missachtung als unbrauchbar und die Arbeit der reinen Kasuisten erliegt an der nicht zu umfassenden Unendlichkeit des Stoffs. Erkenntnis wird uns auch hier nur dadurch zuteil, dass wir das Gesetz und den Akt, den Typus und die konkrete Gestaltung nicht voneinander trennen, sondern das Allgemeine im Konkreten sehen.

¹⁰⁴ Die Einrede gegen die Zulassung eines Erlaubten im Verkehr mit der Natur, die von jeder Handlung, z. B. auch vom Spiel und der künstlerischen Betätigung, verlangt, sie müsse sich als pflichtmässig ausweisen, geht davon aus, dass bei unsrem Gebrauch der Natur die Beziehungen zum persönlichen Leben nie ganz fehlen und dass eine kategorische Norm für unser Begehren vorhanden ist, sowie es in den inwendigen Lebensakt eingreift. Diese Verhandlung ist mit der Frage verwandt, die aus der teleologischen Beziehung der natürlichen Prozesse zu unsrem inwendigen Leben entsteht, ob jeder natürliche Vorgang für uns ein Gut oder Übel sei oder ob wir auch Zufälliges erfahren. Beide Verhandlungen ergeben sich daraus, dass sich der natürliche Prozess selbständig nach seiner eigenen Ordnung vollzieht und zugleich mit unsrem Lebensakt vereinigt ist. Die Selbständigkeit der Natur entzieht unsren Anteil an ihr der sitt-

lichen Gesetzgebung; ihre Verflochtenheit mit unsrem persönlichen Leben bewirkt dagegen, dass unser Gebrauch der Natur unter die für unsren Willen gültigen Normen fällt. Wann wir auf die eine oder die andre Seite des Vorgangs zu achten haben, dafür haben wir im Gewissen die Leitung. Über die Vollmacht der Liebe, über das Recht hinauszugehen, aus der das Erlaubte im Verhältniss zu den Menschen und zu Gott entsteht, vgl. S. 203. 233. 264. 565.

¹⁰⁵ Zum christlichen Gewissen vgl. S. 566.

¹⁰⁶ Gegen die Verwendung des Begriffs Person für die Unterschiede, die die trinitarische Formel ausspricht, lässt sich nicht ohne Grund sagen, dass sie uns die Erinnerung an die Einheit Gottes erschwere. Aber die Formeln, die Analogien aus dem Naturprozess verwenden wie Potenzen, Momente, Faktoren und ähnliches sind noch weniger brauchbar. Person bezeichnet die höchste uns gezeigte Form des Lebens, den selbständigen Inhaber eines ihm eignenden Lebens, und dies ist für den Gottesgedanken wesentlich. Wenn wir Sachliches als Bild Gottes verwenden, so wird er unter den uns gegebenen Lebensstand herabgesetzt.

¹⁰⁷ Es war darum ein grosser theologischer Fortschritt, dass der Pietismus des 18. Jahrhunderts, gleichzeitig die Württemberger und die Rheinländer (Collenbusch, Menken), die Theologie als die Kenntniss der Heilsgeschichte fassten, d. h. als die Wahrnehmung des Systems der göttlichen Taten, durch die die Gemeinschaft mit Gott zum Ausgang des menschheitlichen Lebens wird. Vgl. auch Schellings Definition der Theologie im Akademischen Studium. In der Abhängigkeit vom griechischen Gottesgedanken war die Theologie von Origenes bis Kant das System der göttlichen Ideen, der ewigen und notwendigen Wahrheiten gewesen. Die Föederaltheologie war noch nicht mehr als ein schwacher Ansatz zur Überwindung der griechischen Tradition, weil sie zwar den göttlichen Willen als den Grund unsrer religiösen Geschichte beschrieb, aber mit der orthodoxen Tradition darin verbunden blieb, dass sie den göttlichen Willen in seiner ewigen Gestalt als den inwendigen Besitz Gottes zu erfassen suchte und von ihm aus deduktiv die Geschichte konstruierte.

¹⁰⁸ Obwohl die orthodoxen Definitionen der Gerechtigkeit stark von Aristoteles beeinflusst sind, deutet sich auch in ihnen der doppelte Inhalt an, den der Begriff durch die Beteiligung Gottes und des Menschen an der Gemeinschaft bekommt. Gerhard: Gott ordnet sein ganzes Wirken nach der Regel des Gesetzes; daraus entsteht die *justitia distributiva*, loci 2, 8, 12. Oder die gesetzgebende Gerechtigkeit wird der richterlichen vorangestellt, wobei freilich der Begriff Gesetzgebung dürftig bleibt, da nicht zur Erkenntnis kommt, dass die Erteilung des Gesetzes mit der Gestaltung, mit der Gewährung des Berufs, der uns zum Bild und Zeugen Gottes macht, zusammenfällt.

¹⁰⁹ Cremer: „Die Gerechtigkeit Gottes ist die Betätigung seiner Macht im Gericht in Gemässheit seiner Heiligkeit zugunsten derer, die er erwählt hat“, die christliche Lehre von den Eigen-

schaften Gottes S. 66. Analog Häring: „Die Gerechtigkeit Gottes ist die Betätigung seiner heiligen Liebe unter dem Gesichtspunkt des souveränen Richterwaltens“, christlicher Glaube S. 325. Der anhebende Akt Gottes, der die Gemeinschaft herstellt und seine Norm an dem hat, was Gott ist, ist in diesen Formeln dadurch angedeutet, dass die Gerechtigkeit als eine Betätigung der Liebe beschrieben wird, und der abschliessende Akt, der die Gemeinschaft vollendet und seinen Inhalt durch das erhält, was wir taten, ist hier dadurch bezeichnet, dass sich die Gerechtigkeit durch die Vollstreckung des Gerichts betätigt. Damit die Formel nicht eine Anhäufung von Widersprüchen sei, muss gezeigt werden, wie die Liebe ihre souveräne Macht im richtenden Vollzug absolut gültiger Normen offenbart.

¹¹⁰ Eine aufmerksame Darstellung der Liebe geben die „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik“ Baaders.

¹¹¹ Da der Eudämonismus der Aufklärung und die Vereinerleung des Ichs mit der Allvernunft im spekulativen Kantianismus für die Liebe keinen Raum hatte, so findet sich die Ablehnung der Liebe auch in der theologischen Literatur oft. Sogar Collenbusch, der in erstem Verkehr mit der Schrift stand und in der Praxis recht gut wusste, was Liebe ist, definiert: „Die Liebe ist eine Freude an der Glückseligkeit anderer“, vgl. den von Cremer herausgegebenen Nachlass. Er dachte sich die Lust der Liebe durchaus selbstlos; indem ihm aber nach dem regierenden Typus des 18. Jahrhunderts die Empfindung als das Wesentliche am Vorgang gilt, bleibt der Mensch auch in der Liebe mit sich selbst beschäftigt. Noch dunkler Rothe, theologische Ethik § 143: „Lieben heisst, sich mit der Person des andern kraft eigener Selbstbestimmung in Gemeinschaft und letztlich in Einheit setzen“. Dadurch ist die Liebe noch nicht von der Selbstsucht unterschieden, die sich auch der andern bemächtigt und Gemeinschaft stiftet. Das Wesentliche am Vorgang ergibt sich erst aus dem Ziel, wozu wir uns mit den andern verbinden.

¹¹² Die Verteidigung der seit Schleiermacher verbreiteten Gewohnheit, die Dogmatik mit einer Aussage über das „Wesen“ der Religion zu beginnen, lässt sich nur dann führen, wenn der Intellekt überhaupt oder doch bei der Bildung der religiösen Gedanken keine Selbständigkeit besitzt, sondern nur im Dienst der Begehrung arbeiten kann. Wie wir bei der Bildung unsrer Zwecke zuerst wissen, was wir begehren, und erst dann an die Frage herantreten, ob und wie sie wirklich werden, so bestimmt dieses Verfahren zuerst das Wesen der Religion unabhängig von der Geschichte und erwägt erst hernach, ob und wie die Religion eine Wirklichkeit sei. Damit ist aber sowohl die Selbständigkeit des Intellekts und das ihm gegebene Gesetz angegriffen als der Wille gelähmt, von der Tat weggezogen und zum Schwärmen angeleitet. Ein ernsthafter Wille, der das Begehrte erlangen will, kommt nur dann zustande, wenn wir unsrer Phantasie bei der Bildung unsrer Zweckgedanken nur die Benützung solcher Vorstellungen gestatten, die aus der Beobachtung stammen. Die

Herstellung eines frei von uns gebildeten Religionsbegriffs wird vollends unmöglich, wenn wir in der Gewissheit Gottes das Merkmal der Religion sehen; so bekämen wir die Absurdität einer vom Menschen erfundenen Theologie.

¹¹³ Genau so, wie jeder Mathematiker an seinem eigenen Raumbild, jeder Naturforscher an seiner eigenen Sinnesfunktion die Basis seiner Arbeit hat, auf die er nie verzichten kann. Das Merkmal der Wissenschaftlichkeit, d. h. der allgemeinen Verständlichkeit und Gültigkeit, erreicht jede Theologie in dem Mass, als sie die ihren Gottesgedanken begründenden Vorgänge sieht und aufzuzeigen vermag. Damit erlangt sie zugleich das Vermögen, die andre Theologien begründenden Vorgänge wahrzunehmen und nach ihrem logischen und ethischen Wert zu schätzen.

¹¹⁴ Diese Verschiedenheiten sind nicht nur auf die verschiedenen Völker und Zeiten verteilt, sondern finden sich in den grösseren Verbänden gleichzeitig nebeneinander, so dass die Statistik der in ihnen vorhandenen Religiositäten weitgehende Analogien zur Religionsgeschichte herstellt. Darum braucht unsre Theologie, um sich diese Verschiedenheiten zu verdeutlichen, nicht im alten Mexiko oder in Indien herumzuschweifen; sie beobachte zuerst, was um uns her geschieht.

¹¹⁵ 1 Kor. 9, 20. 21.

¹¹⁶ „Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns ausserhalb der Liebe gegen die Brüder“, Ritschl, Unterricht in der chr. Rel. § 6. Daraus ergab sich folgerichtig die Abneigung gegen die Bitte, Rechtf. und Versöhnung, 3. Aufl., 3, 608. Zu ihr führten verschiedene, zusammenwirkende Motive, Ritschls Anschluss an Schleiermachers Religionsbegriff, sein Anschluss an die Glaubenslehre der Augustana, seine Polemik gegen die katholische Frömmigkeit und seine Kritik des Pietismus mit seinem Drang nach dem Werk und der damit gegebenen Betonung des Bittgebets. Wäre, wie es die religiöse Tradition oft darstellt, das Leiden der einzige uns gegebene Anlass zum Bitten, dann wäre der Rat, an die Stelle der Bitte die Ergebung zu setzen, vielleicht ausführbar. Wir erhalten aber den Willen, für den wir die Erfüllung bedürfen, nicht nur durch den Schmerz, sondern durch die uns gewährte Pflicht und können daher ebensowenig auf die Bitte verzichten wie auf unsren Beruf.

¹¹⁷ Wenn Paulus 2 Kor. 12, 7—9 durch die Verweigerung des Erbetenen nicht am Gebet gehindert, sondern in ihm bestärkt wird, so ist sein Verhalten logisch und ethisch völlig begründet, da die Verweigerung des Erbetenen darauf beruht, dass „die Gnade des Christus für ihn genügt“. Die von der Überlieferung gepflegte Betrachtung, dass das Ausbleiben der Erhörung eine Einrede gegen das Gebet oder doch eine Schwierigkeit beim Gebet ergebe, verfährt wie der Skeptiker, der wegen des Misslingens seines Denkens das Denken tötet, und wie der Mystiker, der wegen der Verwerflichkeit seiner Begehungen den Willen beseitigt. Die Weise, wie wir jetzt die Funktion vollzogen, war

falsch, nicht die Funktion. Durch das Ausbleiben der Erhörung wird zwar der konkrete Gebetsakt berichtigt, nicht aber das Gebet widerlegt.

¹¹⁸ Ein historisch bedeutsames Beispiel: Bismarcks erstes Gebet nach langer Gebetslosigkeit, erster Brief in den Briefen an seine Frau. Das Beispiel ist um so lehrreicher, weil dieses Gebet nicht erhört wurde und dennoch die Wendung in seiner inneren Geschichte bezeichnet. Dass nicht erst die Erhörung, sondern schon das Hervortreten des Gebets als Erweisung der göttlichen Gnade erlebt wird, beruht darauf, dass im Gebet der Mensch sich dessen bewusst wird, dass er zu glauben vermag. Indem ihm Glaube gegeben ist, weiss er, dass er Gottes Gnade erfuhr.

¹¹⁹ Zur Tatsache, dass die Aufklärung nicht nur das katholische, sondern auch das protestantische Gebet schwer geschädigt hat, vgl. z. B. Kants Urteil über das Gebet, beachte, dass die Orthodoxie den Glaubenden nur mit seinem eigenen Seelenheil beschäftigte, ohne ihn handelnd am Beruf der Gemeinde zu beteiligen. Hätten wir nichts zu begehren, als dass wir im Glauben bleiben, bis wir selig sterben, so müsste unser Gebet erlahmen und es bekommt auch dann seinen Grund und Stoff noch nicht ausreichend, wenn nur der natürliche Beruf und das natürliche Leiden als unser religiöser Beruf beschrieben werden.

¹²⁰ Matth. 6, 5. 6.

¹²¹ 1 Thess. 5, 17.

¹²² Zur besonderen Bedeutung, die die Bekenntnispflicht für die Christenheit erhält, vgl. S. 417. 418.

¹²³ „In Christus sind wir alle Priester, um uns und alles, was uns gehört, Gott darzubringen,“ Calvin inst. 4, 19, 28. Der verbreitete Satz, die Reformation habe den Kultus den Interessen des bürgerlichen Berufs subordiniert, stellt das Geschehene; man erwäge, was Luther über das göttliche Wort sagt, über seine Unentbehrlichkeit und unsre Verpflichtung, es zu hören und zu sagen. Schon Luthers populärstes Stück „Ein' feste Burg“ hätte jenen Satz verhindern sollen, da er dort die Gemeinde anleitet, alles dahinfahren zu lassen, damit sie das Wort behalte; das göttliche Wort sagen ist aber Gottesdienst.

¹²⁴ Parallel mit der „Darstellung“ des Glaubens in der Dogmatik wurde bei Schleiermacher aus dem Kultus „ein darstellen-des Handeln“. Das war für die deutsche Kirche ein Unglück; denn so wurde aus dem Kultus nur die Feier, nur das Fest, und der Gemeinde die Arbeit verboten. Sogar K. J. Nitzsch sah trotz seiner Beziehungen zum Neuen Testament im Gottesdienst ausser der Lehre nur noch die Feier, prakt. Theol. 1, 210. Vieles wirkt in diesem Vorgang zusammen: Luther, der mit dem Wort allein die Gemeinde herstellen wollte, Leibniz, dessen Seele nur denkt, Kant, der das Ich in sich selbst verschliesst, der Gegensatz gegen den Rationalismus und seine Nutzen bringende Lehrhaftigkeit, der Gegensatz gegen den Katholizismus und seine Magie, das absolute Abhängigkeitsgefühl, das den Willen preisgibt, und der

Glaube, der aus der Spannung der Busse in den Frieden Gottes tritt und feiern kann und soll. Nachdem aber der kultischen Handlung jeder über sie hinausreichende Zweck genommen war, erhielt sie ihr Ziel unvermeidlich im ästhetischen Genuss. Nun entstand die ästhetisch genussreiche Sakramentsfeier ohne Frucht und Pflicht samt dem Bekenntnis ohne Glauben.

¹²⁵ Die reformatorische Predigt dachte bei der Nächstenliebe nicht einzig an die natürlichen Güter, sondern rechnet zu ihr auch die Unterstützung der andern beim Empfang der innerlichen, christlichen Werte. Luther hat die Spendung des Worts und ebenso die Gewährung der Vergebung durch die Verwaltung des Schlüsselamts allen Glaubenden zugeteilt, vom Sakrament der Busse E. A. 16, 39—48; von der Beichte E. A. 27, 365. Somit verlässt die Beschränkung der Lebensarbeit auf den natürlichen Beruf den reformatorischen Unterricht. Er hat sie aber dadurch veranlasst, dass die von ihm hergestellte Organisation der christlichen Gemeinde bei der Begründung des kirchlichen Amtes stehen blieb. Nachdem der kirchliche Stand als dritter neben den ökonomischen und politischen gesetzt war, war es unvermeidlich, dass die aktive Teilnahme am Kultus das ausschliessliche Merkmal des geistlichen Standes wurde, während die beiden andern Stände durch die Ökonomie und die Staatsverwaltung ihren Gottesdienst ausüben. Ritschls Satz rechtfertigt dogmatisch den gegebenen kirchlichen Bestand.

¹²⁶ Matth. 12, 31. 32.

¹²⁷ Über die Scheidung im Willen, die ihn in einander entgegengesetzte Begehungen zerlegt, vgl. S. 176—178.

¹²⁸ Zum Übergang des reformatorischen Sündenbegriffs in die Aufklärung, die von der menschlichen Güte überzeugt ist, beachte, dass die Überordnung der Erbsünde über die eigene Sünde, des Zustands über den Akt an die Stelle der Verurteilung des Bösen das bedauernde Eingeständnis treten liess, das nicht mehr über die Resignation hinauskam. Daran schloss sich das befriedigte Wohlgefallen am vorhandenen Zustand leicht an, ohne dass damit mehr geschehen war als ein Stimmungswechsel, nicht eine Wendung im Willen, nicht eine Veränderung der Lebensführung.

¹²⁹ „Wir können aus uns selbst nichts Gutes tun, nicht einmal denken“, conf. helv. post. 8. In diesem „aus uns selbst“ sass die Unklarheit. Damit ist die Verlassenheit von Gott zum Merkmal des Menschen gemacht und damit ist zweifellos die Fähigkeit zum Guten für ihn verschwunden. Denn der Anspruch, dass wir ohne Gott auf uns selbst beschränkt Gutes denken oder tun, ist nicht nur absurd, sondern selbst eine Versündigung. Aber diese Reduktion des Menschen auf sich selbst ist eine Fiktion, schon deshalb, weil er sich nie von der Natur lösen kann. Solange aber der Gegensatz zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus die ganze Fragestellung beherrschte, liess sich diese Fiktion nicht auflösen. Denn für diese Verhandlung blieb der Schöpfungsbegriff leer und die religiöse Würdigung der Natur völlig bedeckt; es wird einzig davon gesprochen, wie das

Christwerden zustande komme, und dieses scheint um so mehr gesichert zu sein, je mehr sich der menschliche Zustand als Verlassenheit von Gott darstellt, in der kein Raum zu irgendetwas Gutem ist. Eben dazu ist uns aber das sittliche Urteil gegeben, damit wir unterscheiden, wann wir „aus uns selbst“ denken und handeln, geschieden von Gottes Wahrheit und Werk, und wann wir das denken und wollen, was nicht „aus uns selbst“ stammt, sondern göttliche Gabe ist.

¹³⁰ Das Urteil, unser ganzes Wollen sei Sünde, hat die Unterscheidung der christlichen Busse von der auf die Vernichtung des Eigenlebens gerichteten Aszese überaus erschwert. Zur asketischen Haltung des Pietismus und zum Einfluss der vorreformatorischen Erbauungsliteratur, z. B. Bernhard von Clairvéaux und Thomas a Kempis, auf die protestantischen Kirchen beachte, dass die reformatorische Sündenlehre nur in der alten Aszetik ihre konsequente Fortsetzung erhält. Daher rührt es auch, dass die Ethik immer in einem heimlichen Streit mit dem Dogma stand, so dass die Ausbildung des einen Zweiges der Lehre den andern verdrängte. Auf den Satz: wir können nichts Gutes denken, lässt sich nur Aszetik stellen, nicht Ethik.

¹³¹ Zur bürgerlichen Gerechtigkeit vgl. z. B. die Leydener Synopsis 17, 20–23: die Handlung ist in und durch sich gut; das Gewollte ist richtig und geschieht nach der göttlichen Ordnung; sie wird aber zur Sünde, weil die Weise, wie der Mensch handelt, nicht gut ist, da er nicht aus Glauben und nicht zur Verherrlichung Gottes handelt: *actio in et per se bona est; attamen, quia non fit bene, peccatum redditur*. Damit ist die Einheit des göttlichen Gesetzes und parallel damit die Einheitlichkeit unsres Lebens so gefasst, dass ihnen die Fülle verloren geht. Nur ein einziges Motiv wird als richtig anerkannt, nur das christliche; aber die natürlichen Motive sind uns auch von Gott gegeben. Er will seine Verherrlichung, aber auch das Wohl des Menschen, dem unser gutes Werk dient, will den Glauben, den uns der Christus anbietet, aber auch den Glauben, zu dem uns die Natur beruft. Die Synopsis begründet ihr Urteil mit Hebr. 11, 6, obwohl dort nicht von dem gesprochen ist, was sie Glauben nennt, sondern vom Glauben Abels und Henochs, von jeder Gewissheit Gottes, die den Menschen bewegt, sein Werk auf sie zu gründen. Es regt sich in diesem Urteil jene christliche Eifersucht, die zur Verherrlichung Jesu alles entehrt, was neben ihm besteht. Zwar lässt sich zur Verteidigung des reformatorischen Urteils sagen, dass die totale Entwertung des menschlichen Handelns erst dann eintrete, wenn die vor Gott gültige Gerechtigkeit erlangt sei; ohne den Glauben an Christus halte der Mensch seine guten Werke für gut; erst der Glaubende könne sie als Sünde erkennen, weil sie nicht aus Glauben und aus Liebe zu Gott getan worden sind; weil der Mangel erst durch den Empfang der göttlichen Gabe offenbar werde, wirke seine Erkenntnis keine Passivität, keine Zerstörung des menschlichen Lebens. Aber das Urteil der Kirche wurde in alle dazu

hineingelegt, damit sie nach diesem Massstab ihr Verhalten messen, und auch der Glaubende kann die natürlichen Motive nicht aus sich entfernen und sein Wollen nicht einzig in den Glauben an Jesus und die Liebe Gottes zusammenpressen. Dann muss aber auch er jedes Verhalten, in dem die natürlichen Motive wirksam sind, als Sünde verwerfen. Durch diesen Satz war der Weg zu einer deutlichen Heiligungslehre versperrt.

¹³² Die traditionelle Auslegung der Makarismen, überhaupt der Bergpredigt, der Antwort Jesu an den Jüngling, Matth. 19, 17—19, der Darstellung seines Gerichts Matth. 25, 31—46, der Erzählung vom Samariter Luk. 10, 25—37 und ihrer Parallelen wird direkt zur Bestreitung der Worte Jesu. Bei Paulus wurde der Konflikt bei Röm. 2 besonders scharf; nur hypothetisch soll das gesagt sein, da es keine Täter des Guten gebe, nur dialektisch vom Standpunkt des Juden aus zu seiner Widerlegung. Vgl. meine Theologie des N. T. zum Wort Jesu 1, 79—84, zu Paulus 2, 224. 225. 238.

¹³³ Aus der reformatorischen Lehre ergab sich die absichtsvolle, methodische Hervorhebung des Schlechten, das an allem Guten haftet. Die Theologie nährt beständig die Angst, aus der Anerkennung des Guten könne Hoffart und damit die Unfähigkeit zum Glauben entstehen. Unter den Zeitgenossen vgl. Stange, der die guten Handlungen für ein Überwältigtwerden des selbstischen Triebs durch einen plötzlichen Eindruck erklärt, so dass sie mehr ein Leiden, als ein Handeln seien; moderne Probleme des christlichen Glaubens, S. 32—35.

¹³⁴ Conf. helv. post 8: *fatemur, peccata non esse aequalia*. Mit *fatemur* kommt zum Ausdruck, dass die Verurteilung des gesamten Verhaltens im Grunde die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stufen der Sünde nicht mehr zulasse; sie bleibt aber im Blick auf die Tatbestände anerkannt.

¹³⁵ „Die Söhne Gottes sollen festhalten, dass jede Sünde todbringend sei, dass die Verfehlungen der Heiligen verzeihlich seien, nicht aus ihrer eigenen Beschaffenheit, sondern weil sie von Gottes Barmherzigkeit Verzeihung erlangen,“ Calvin Inst. 2, 8, 59. Damit ist das sittliche Urteil, mit dem wir alles Böse abzulehnen haben, klar formuliert. Weil der Versuch, an den Sünden die Merkmale aufzuzeigen, nach denen die Vergebung gewährt oder versagt werde, die Grenzen unsres Bewusstseins überspringt und das göttliche Urteil nach seinen Gründen und Normen feststellen will, bleibt er unausführbar. Wie dadurch das sittliche Urteil ins Schwanken kommt, siehe bei O. Zöckler, das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, biblische und kirchenhistorische Studien, 1893.

¹³⁶ Augustins Satz: *mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit, de civit. dei* 11. 9, ging auch in das reformatorische Dogma trotz seiner Gegnerschaft gegen die Sünde hinüber und bildet, weil er das Böse als Mangel und Schwäche beurteilt, ein Bindeglied zwischen der Orthodoxie und der Aufklärung, die diese Deutung des Bösen lebhaft vertritt,

¹³⁷ Matth. 12, 31. Hebr. 6, 4—6. 10, 26,

¹³⁸ Röm. 1, 20. 3, 19.

¹³⁹ Röm. 3, 21.

¹⁴⁰ Röm. 3, 31. Das Schicksal dieser Stelle in der Auslegung macht sichtbar, wie hoch der Begriff Vergebung über unsrem Denken bleibt, da der Satz, dass die Gewährung der Vergebung die Bestätigung und Durchführung des Gesetzes sei, immer wieder als undenkbar verworfen wird.

¹⁴¹ Röm. 7, 8—10.

¹⁴² Dass sich die antike Christenheit den Sinn der Paulinischen Formel Fleisch durch die Schwierigkeiten deutlich machte, die uns der Geschlechtstrieb bereitet, hat zwar die Sittlichkeit der Kirche verengt und geschwächt, zugleich aber auch unsre sittliche Erkenntnis vertieft. Die Ereignisse der beiden letzten Jahrhunderte haben auch den protestantischen Völkern nachdrücklich gezeigt, dass die Regelung des Geschlechtstriebes ein Hauptstück aller Ethik ist; sie machen aber zugleich sichtbar, dass sich dieser Teil unsres Lebens nicht isoliert von den andern Begehrungen, sondern nur zusammen mit dem gesamten Lebensakt ordnen lässt.

¹⁴³ Röm. 7, 23.

¹⁴⁴ Jak. 1, 13—15. 1 Joh. 2, 15—17.

¹⁴⁵ Die Weigerung, das Ererbte Sünde zu heissen, hat zuerst Zwingli in die Geschichte der evangelischen Theologie hineingelegt; vgl. seine fidei ratio über die Erbsünde, auch ein Zeichen, dass die vom Augustinismus fixierte Beurteilung des menschlichen Zustands als Last empfunden wurde. Zwinglis Weigerung blieb zunächst vereinzelt, weil sich das Urteil durchsetzte, die Unterscheidung zwischen dem, was an unsrer Sünde ererbt sei, und dem, was von uns selbst hervorgebracht worden sei, überweise uns eine nicht zu lösende Aufgabe und mache das sittliche Urteil schwankend. Was Zwingli wollte, ist nicht dadurch zu erreichen, dass das Ererbte vom sittlichen Urteil befreit wird, sondern dadurch, dass sich die Kirche zugleich den andern Teil unsres Erbes, das Erbgut, deutlich macht. Das Urteil, unsre Gemeinschaft mit den vor und mit uns Lebenden sei nur die Ursache unsres Elends, ist falsch.

¹⁴⁶ Baader und der ihm verwandte Kreis hat die Frage erwogen, ob nicht mit der Sterblichkeit noch weitere Hemmungen in unsrem wahrnehmenden und wirkenden Verkehr mit der Natur durch die Sünde verursacht seien. Die Frage ist nicht widersinnig, zumal seit wir darauf aufmerksam geworden sind, dass unser Naturbild durch die wahrnehmende Tätigkeit, die wir in uns selbst vollziehen, seine Gestaltung erhält. Da aber die Frage das Beobachtbare überschreitet, ist sie vom Bereich des Dogmas fernzuhalten; denn diejenige Erkenntnis, die uns zur Gemeinde einigt, gewinnen wir nicht durch Gedanken über das Unerforschliche.

¹⁴⁷ Ohne Wert sind diejenigen Darstellungen des Falls, die ihn in einen Präexistenzzustand des Menschen verlegen, sei es so, dass die im Jenseits lebenden Seelen in die Welt durch eine

falsche Liebe und Wahl hinabsinken, so dass der Empfängnis der Fall der Seelen vorangeht, sei es nach Kants Anleitung mit Benützung einer Psychologie, die unser Bewusstsein als Phänomen wertet, hinter dem der reale Lebensakt geschehe, so dass die Wahl als eine jenseits des Bewusstseins vor sich gehende Tat unsren empirischen Willen gestalten soll. Beide Theorien zerspalten die Person in zwei Hälften und machen für unsre uns bekannte Hälfte eine unbekannte verantwortlich. In der ersten Form treten die völlig voneinander verschiedenen Zustände nacheinander ein; in der zweiten ist das Zeitschema aufgehoben und damit die Grenze des für uns Denkbaren überschritten. Beide führen in unser Selbstbewusstsein einen Individualismus ein, der der Tatsache, dass wir aus einander entstehen und durch einander leben, widerspricht. Beide verengen auch das Merkmal des Bösen, da sie nur auf das Verhältnis des sinnlichen Triebes zum geistigen Willen achten. Immaterielle Seelen sinken in den materiellen Leib hinab und die Vernunft lässt hedonistische Motive in den Willen ein. Der Fall ist aber nur darum ein Fall in die Natur hinab, weil er ein Abfall von Gott ist. Über den Anfang der Sünde ist noch nichts gesagt worden, was sich mit dem mosaischen Bericht vergleichen liesse, wenn er auch deutlich ein poetisches und prophetisches Element in sich hat.

¹⁴⁸ Matth. 13, 4. 19. Joh. 8, 38—47.

¹⁴⁹ 1 Kor. 13, 2.

¹⁵⁰ Vgl. die Moralstatistik; die Herstellbarkeit einer Statistik der verwerflichen Handlungen ist ein Zeichen der Gesetzmässigkeit, mit der sie eintreten.

¹⁵¹ Augustins Fassung der Sünde und der Prädestination lassen sich nicht voneinander trennen. Wenn jene der Schrift und der Erfahrung wegen berichtigt werden muss, so lässt sich auch der prädestinationische Satz nicht mehr in der alten Weise wiederholen. Hier wie dort war Augustin durch seine Entfremdung von der Natur gehemmt, durch die ihm der Schöpfungsgedanke leer und für die Beurteilung unsres Anteils an Gott ohne Bedeutung blieb.

¹⁵² Luther: „Daraus hab ich gesagt, dass die drei Stuck der Buss nit in der Schrift gegrundet sein, nit, dass ich Reu, Beicht und Strafe leugne, sondern das Ablass vornichtige“, E. A. 24, 83. Er hat bei seiner Polemik die Zerlegung der Busse in die stetig wiederholte Übung des Bussakraments im Auge und auch dort sitzt der Schade nicht sowohl in der Beschreibung der Busse als in der des Glaubens. Die Befreiung der Busse vom Zwang einer Kirchenordnung ist das, was Luther im Kampf gegen die mittelalterliche Busse für immer erreicht hat, und für ihre innere Gestaltung wies er den Weg dadurch, dass er sie mit dem Glauben verband. Auch in der Darstellung der Busse lag es ihm vor allem an der Begründung des Glaubens, wie er auch nachdrücklich gesagt hat, dass die eigentliche Sünde der Unglaube sei.

¹⁵³ Die Verhandlungen über die attritio und die contritio berühren nicht nur in der Zeit des reformatorischen Kampfs um

die Busse, sondern auch noch später eine tiefe Frage der religiösen Psychologie und Ethik; vgl. Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche, 1, 68 ff.

¹⁵⁴ Die protestantische Unterschätzung der Tat nahm der Satisfaktion die ihr gebührende Bedeutung. Für sein Kirchengebiet hat Ostervald in den „Quellen der Verderbnis“ geklagt, der Ersatz des Schadens werde durchweg umgangen. Kähler nennt „die Beseitigung der Nachwirkungen der Sünde sowohl auf die eigene Persönlichkeit als auf andere“ eine „Ergänzung zum Schuldbekenntnis“, Wissensch. der christlichen Lehre § 609. Wollen wir überhaupt den Wert des Worts und der Tat gegeneinander abschätzen, so ist mit mehr Recht zu sagen: das Geständnis habe nur als Voraussetzung und Bestandteil der Genugtuung Wert.

¹⁵⁵ Darauf beruht die Neigung, den neuen Gehorsam, die *tota novitas vitae ac morum*, zur Busse zu rechnen; vgl. Melancthon *loci corp. reform.* 21, 489. So wurden zugleich die üblichen willkürlichen Methoden, Genugtuung zu leisten, abgewehrt. Diese Form der Lehre ist aber gefährlich, weil der selbständige Wert des richtigen Handelns verdunkelt wird, wenn es nur als der Abschluss der Busse dargestellt wird. Unser Dienst Gottes ist nicht nur das Mittel, durch das wir der Sünde entgehen, sondern die unentbehrliche Füllung unsres Lebens.

¹⁵⁶ Aus der synagogalen Theologie ergab sich die meritorische Schätzung der Busse unvermeidlich; dass sie auch in die Kirche hinüberging, stellte ein wirksames Bindeglied zwischen ihr und der vorchristlichen Theologie her.

¹⁵⁷ Die katholische Polemik macht nicht ohne Grund geltend, dass es eine wesentliche Vertiefung der Beichte sei, wenn sie ihren Stoff am konkreten sündigen Akt habe. Aber die Kraft dieses Einwands wird wesentlich geschwächt, wenn der Reuige gleichzeitig durch das vollständige Geheimnis gedeckt sein will, wie es auch von Ruville trotz seiner Verherrlichung der Demut tut, das Zeichen des echten Ringes, S. 124.

¹⁵⁸ Zum Vermögen der Reue, Liebe zu begründen, vgl. Kierkegaard, das Erbauliche des Gedankens, dass wir vor Gott immer Unrecht haben.

¹⁵⁹ Ein „Memorierstoff“ ist der Satz, dass wir sündig und schuldig seien, nicht, wie Kierkegaard in seiner Abhandlung über den Begriff der Angst mit Recht sagte. Was daraus wird, wenn die Kirchen aus der Lehre von der Sünde nur einen Memorierstoff machen, haben wir an ihrem Übergang aus ihrem reformatorischen Bestand in die Aufklärung und in ihren gegenwärtigen Zustand vor Augen.

¹⁶⁰ Über den vorchristlichen Sinn des Christusnamens steht bei Dalman, die Worte Jesu I, 241–245, ein im Grundriss richtiger Bericht.

¹⁶¹ Carlyle, vgl. Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte, zeigt instruktiv, was dem Bestreben, den Christus durch den Helden zu ersetzen, Kraft gibt. Er kam aus der christlichen Überzeugung durch den

Naturalismus hindurch zur Schätzung des Helden als des die Geschichte bewegenden Faktors. Wie für ihn, so hat dieser Gedanke für viele den Wert, dass er sie gegen die das Leben zerstörenden Wirkungen des Naturbilds schützt, nachdem die mit dem Christus uns angebotene Beziehung zu Gott als phantastisch abgelehnt ist.

¹⁶² Für die deutsche Geschichte erhielt diese Vorstellung dadurch Wichtigkeit, dass der spekulative Kantianismus mit ihr sein Verhältnis zu Jesus bestimmte. Für Fichte und für Schleiermacher gewann Jesus unter diesem Gesichtspunkt Bedeutung, wobei Fichte an Jesus die Freiheit vom sinnlichen Begehren, Schleiermacher das vollständige Abhängigkeitsbewusstsein schätzte. Die moderne Apologetik entwirft darum mit Liebe Charakter schilderungen Jesu, die ihn uns als Gegenstand der Bewunderung verhalten; vgl. z. B. Harnacks Darstellung Jesu in seinem Wesen des Christentums oder die Hunzingers, die religiöse Krisis der Gegenwart.

¹⁶³ Die Beschreibung Jesu als des idealen Menschen beruft sich auf Paulus, der Jesus als den zweiten Adam mit dem ersten Menschen verglichen hat, 1 Kor. 15, 45—49. Röm. 5, 12—19. Aber der Vergleichungspunkt ist für Paulus nicht der, dass Jesus das menschliche Wesen an sich zur Vollkommenheit gebracht habe, sondern dass die Menschheit von ihm abhängig sei, wie sie es vom ersten Menschen ist, so dass sein Werk ihre ganze Geschichte bestimmt. Der Amtsgedanke bestimmt somit den Parallelismus, den Paulus zwischen Adam und Jesus wahrnimmt, vollständig. Die Macht des Christus, allen die Gerechtigkeit und das Leben zu verschaffen, wie Adams Tat den Tod und die Sünde auf alle übertrug, beruht bei Paulus darauf, dass er der aus dem Himmel gekommene Mensch ist, der Mensch, den Gott gemacht hat.

¹⁶⁴ Deshalb sass in der Verbindung des Aristotelismus mit den christlichen Überzeugungen immer ein Widerspruch, einerlei ob Thomas von Aquino oder Melanchthon oder Cartesianer wie Malebranche oder moderne Aristoteliker wie Eucken die Vereinigung herstellen. Nicht erst im Streit der Tugendethik mit der Liebesregel, sondern schon in der Logik und Theologie wird er offenbar, weil der Gott, der das reine Denken ist, nicht im Christus seine Offenbarung hat.

¹⁶⁵ Die von Strauss geprägte Formel hat sich mit grosser Kraft verbreitet und fixiert; Leben Jesu, 1835, § 147.

¹⁶⁶ In der Idee der Gottessohnschaft sehen die an der Kantischen Frömmigkeit Teilnehmenden (Fichte, Schleiermacher, Baur, Biedermann) den wirksamen, zum Prinzip gewordenen Besitz Jesu; im Liebesgedanken fand es der ältere Rationalismus. Mit dem Gedanken, dass die asketische Weltverneinung der wirksame Besitz Jesu gewesen sei, hat Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede, die rationalen Darstellungen Jesu kritisiert.

¹⁶⁷ Hier entsteht der Streit zwischen dem Intellektualismus und dem Christentum und, da der Theologe stets der Gefahr ausgesetzt ist, Intellektualist zu werden, auch das relative Recht des

Verdachts, die Theologie korrumpiere das Christentum immer und notwendig. Er gehört nicht nur der pietistischen Tradition an; vgl. Overbeck, über die Christlichkeit der heutigen Theologie 1873.

¹⁶⁸ Zur Entleerung der Geschichte S. 89—91. Erwäge die Aussage Reischles, Theologie und Religionsgeschichte S. 88: „Die eigene und eigentliche Aufgabe der Dogmatik bleibt, klar zu machen, was nun trotz aller Historie als Glaube des Christen festzuhalten ist“. In diesem „trotz“ spricht sich die inwendige Not vieler aus.

¹⁶⁹ Man redet deshalb von einem Streit zwischen dem Christus der Geschichte und dem des Glaubens, d. h. zwischen dem Christus, der als Einzelner in die Verkettung der Geschichte hineingestellt ist und somit als durch seine geschichtliche Bestimmtheit von uns getrennt der Vergangenheit anheimgefallen sei, und dem Christus, der für uns zur Offenbarung Gottes werde, so dass wir in der Begegnung mit ihm das religiöse Erlebnis empfangen, das über die Richtung unsres Lebens entscheidet. Vgl. Kähler, der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.

¹⁷⁰ Zum Begriff Aberglaube S. 130. An den Bekenntnissen der Jünger Jesu wird deutlich, dass sie nichts als das eigene Bekenntnis Jesu, dieses aber vollständig festhalten; vgl. 1 Joh. 5, 1. Joh. 20, 31. Röm. 10, 9. 1 Tim. 6, 13. Apost. 2, 36. Matth. 28, 19. Darin erweist sich der im Christusgedanken enthaltene religiöse Satz als wirksam, der aussagt, dass der Christus sein Recht und seine Macht von Gott empfangen habe. Somit werden sie ihm nicht von der Christenheit erteilt.

¹⁷¹ Vgl. zum Gebot Gottes Matth. 5—7 u. prl., zum Vergeben Gottes Matth. 9, 1—13. Luk. 7, 36—50. Kap. 15. 18, 9—14, zum Gericht Gottes Matth. 7, 21—23. 16, 27. Kap. 25, zum Dienst und zum Fest Gottes Matth. 21, 33—41. 22, 1—14, zur Macht des Glaubens Matth. 17, 20. 21, 21, zur Herrschaft über die Jünger Matth. 11, 28. 30. 12, 50, zur Macht über die Natur Matth. 8.

¹⁷² Bei Johannes ist dieses Ziel Jesu nachdrücklich formuliert, 4, 34. 5, 30—32. 7, 16—18. 12, 28. 17, 4; die synoptische Darstellung macht es ebenso sichtbar durch die Selbstlosigkeit seiner Zeichen, durch das Ziel seines Lehrens Matth. 4, 17, durch die Weise, wie er sein königliches Recht vertritt, Matth. 11, 25—30. 16, 13—20. 21, 1—9. 26, 62—64.

¹⁷³ Jesus verlangt den Glauben Matth. 8, 8—10. 17, 20, die Liebe Matth. 10, 37. 38, die Hoffnung Matth. 24. 25.

¹⁷⁴ Zur Verherrlichung Jesu im Jünger Matth. 5, 13—16. 16, 18. 19, zum Gebetsrecht Matth. 7, 7—11. 18, 19. 20, zur Verpflichtung zum Lieben Matth. 5, 43—48. 7, 1. 2. 18, 5. 12—14, zur Ermächtigung zum Vergeben Matth. 6, 14. 15. 16, 19. 18, 15—18. 23—35, zur Ausrüstung mit dem göttlichen Wort 13, 3—9. 28, 19. 20.

¹⁷⁵ Eine Bestreitung des Christus von dieser Basis aus, die mit Sinn für die Wirklichkeit verbunden ist, gibt Wellhausens Darstellung Jesu in seiner Geschichte Israels.

¹⁷⁶ Der erste, der die Theorie vom Messias designatus ausbildete, nach der sich Jesus die Herrschaft nur weissagend für das Ende zuschreibt, ist wohl Hobbes im Leviathan 41, im Zusammenhang damit, dass er sich unter Herrschaft nur Gewalt-herrschaft vorzustellen vermochte. Wo die Spannung zwischen dem Recht und der Liebe, zwischen der religiösen Selbständigkeit des Einzelnen und dem Bestand der Gemeinde für unüberwindlich gilt, stellt sich die Konjektur leicht ein, er möge sich diese Spannung dadurch verhüllt haben, dass er das eine der Gegenwart, das andre der Zukunft zuwies, jetzt in der sich erniedrigenden Liebe die Einzelnen suchte, dagegen die Herrschaft, durch die er die Gemeinde herstellt, von der Zukunft erwartete. Vgl. Harnacks Urteil über den Christusgedanken im Wesen des Christentums.

¹⁷⁷ Zu den Merkmalen des Wortes Jesu vgl. meine Theologie des N. T. 1, 92—97.

¹⁷⁸ Zum Tode Jesu vgl. Kähler, zur Lehre von der Versöhnung, 1898.

¹⁷⁹ Matth. 26, 36—44. 27, 46.

¹⁸⁰ Die unbeschränkte Geduld begleitet die vollendete Liebe und nur durch sie gelangt man zu Gottes Reich, Matth. 5. Ohne Schutz und Macht wird der Jünger einzig mit dem Bussruf ausgesendet und erhält die Verpflichtung, um Gottes willen zu sterben, Matth. 10. Gottes Herrschaft ist gegenwärtig trotz der Widerstände, die das Wort erfolglos machen, Matth. 13. Von niemand als von seinen Jüngern begehrt Jesus die Anerkennung seines königlichen Amts und ihr Bekenntnis genügt ihm völlig, Matth. 16. Jetzt sind wir unmittelbar mit fester Einheit bei der Weissagung, durch die sich Jesus zum Kreuz bereit erklärt.

¹⁸¹ Zum richtenden Willen Jesu vgl. Matth. 21, 18. 19. 40—44. 23, 32—39. Luk. 19, 41—44. 23, 27—31.

¹⁸² Mit der Einführung des Begriffs Berufstreue in die Kreuzeslehre durch Hofmann und Ritschl war sie dem N. T. wesentlich angenähert, da dessen Aussagen über das Kreuz darauf beruhen, dass dort der Christus starb. Soll aber der Kreuzeswille Jesu nur durch die Formel Berufstreue definiert werden, so wird das Werk Jesu nur in der seinem Ende vorangehenden Tätigkeit gefunden, wodurch der Tod, der jene beendet, für ihn ein Unglück wird. Die Treue fordert dann das Sterben von ihm erst, nachdem es unvermeidlich geworden ist; zunächst fordert sie von ihm, dass er dieses Ende nach Kräften verhüte. Das widerspricht nicht nur der Kreuzeslehre der Apostel, sondern auch dem Verhalten Jesu; er sah in seinem Tod nicht ein Unglück, gegen das er sich schützen müsste und das er, nachdem es nicht mehr abzuwenden war, dadurch in einen positiven Wert verwandelte, dass er sich treu blieb.

¹⁸³ Als Liebe zu Gott beschreibt Jesus seinen Kreuzeswillen, indem er ihn unter die Regel bringt: auf das bedacht sein, was Gottes ist, Matth. 16, 23, und indem er ihn an jenem Sohn darstellt, der das Recht seines Vaters vor den Empörten vertritt,

Matth. 21, 37, und indem er sich deshalb von der Judenschaft trennt, weil er Gott gibt, was Gottes ist, Matth. 22, 21. Daran schliesst sich der Gedanke einheitlich an, dass sein Sterben der höchste Erweis des Dienens sei, Matth. 20, 28. Vgl. Joh. 13, 31. 32. 14, 31.

¹⁸⁴ Die Norm, die Jesus aus seinem Tod für seine Jünger ableitet, formuliert diesen Gedanken nachdrücklich, Matth. 10, 38. 39. 16, 24—26. 20, 22. In der Dahingabe seines Lebens bewährt der Jünger die Reinheit und Vollständigkeit seiner Liebe und deshalb ist sie die Bedingung dafür, dass er das Leben empfangt.

¹⁸⁵ Luk. 22, 37.

¹⁸⁶ Matth. 20, 28. 26, 28.

¹⁸⁷ Der seit Grotius häufige Gedanke, an Jesus werde uns die uns gebührende Strafe gezeigt, nimmt zwar richtig wahr, dass Jesus mit seinem Kreuz die menschliche Verschuldung anerkennt und die menschliche Gottlosigkeit verurteilt. Aber der Vorgang wird verflacht, wenn wir das Kreuz bloss aus dem menschlichen Bedürfnis ableiten, daraus, dass es für uns nützlich sei, wenn uns die Strafbarkeit unsrer Bosheit vorgehalten werde unsrer Abstumpfung und Roheit wegen. Damit wird nicht ausgesprochen, was Jesus tat, der das Kreuz um Gotteswillen in der Gewissheit auf sich nahm, dass Gott der Welt deshalb gnädig sei, weil der Christus für sie stirbt.

¹⁸⁸ Für den Begriff Sühne hat das N. T. kein entsprechendes Wort. Es nennt das, was das Kreuz Jesu herstellt, die „Bewirkung der Vergebung“, *ἱλασμός*, 1 Joh. 2, 2. Hebr. 3, 17 vgl. Röm. 3, 25 und die „Wiedervereinigung der durch Feindschaft Entzweiten“, *καταλλαγή*, 2 Kor. 5, 18. Röm. 5, 10.

¹⁸⁹ Wer es zum Beruf des Menschen macht, sich in sich selbst abseits von der Gemeinschaft zu vollenden, ersetzt die Stellvertretung durch die Repräsentation und zerlegt nun das Werk Jesu in eine doppelte Funktion: er vertrete Gott vor uns als Prophet und uns vor Gott als Priester. Daraus ergibt sich der Satz: Jesus habe zwei Ideen gehabt, Gottes Reich und die Versöhnung, die zusammen sein Ziel ausdrücken. Vgl. Ritschls Unterricht und Kaftans Dogmatik. Der Begriff Repräsentation ergibt aber eine Verkürzung des Amts, das die Gemeinschaft nicht nur darstellt, sondern herstellt. Vgl. S. 82. Jesus setzt sich nicht als ein an Gott erinnerndes Zeichen an Gottes Statt als der, der ihn vertritt, sondern Gott handelt durch ihn und dies eben dadurch, dass er stirbt. Damit geschieht Gottes Herrschaft, dass er uns mit sich versöhnt. Ebenso wenig findet sich bei Jesus der Gedanke, dass er die Menschheit vor Gott zu vertreten und ihn an sie zu erinnern habe. Vielmehr gerade deshalb, weil Gott uns kennt und zu sich beruft, also um des göttlichen Reiches willen, einigt er sich mit uns, den Verschuldeten und Sterbenden, damit Gottes Vergeben uns zu teil werde. Die Stellvertretung versichtbart nicht einen Gedanken, symbolisiert nicht eine Idee, sondern ist die schaffende Tat der Liebe, die zum Mangel die Gabe, zur Not die Hilfe fügt. Darum sind das

Christusamt und das Kreuz bei Jesus nicht zwei auseinanderfallende Ziele, sondern weil er der Herr der Gemeinde Gottes ist, wird er zum Gekreuzigten, und weil er der Gekreuzigte ist, wird er zu unsrem Herrn.

¹⁹⁰ Luk. 22, 28. 31. Joh. 10, 12; 14, 30.

¹⁹¹ Matth. 26, 54. Luk. 9, 22; 22, 37. Joh. 3, 14; 12, 34. In welchem Sinn Jesus den Begriff Notwendigkeit fasst, zeigt Matth. 11, 26.

¹⁹² Matth. 26, 39. Joh. 10, 18; 14, 31.

¹⁹³ Paulus gibt uns damit die Regel, nach der es zu einer wachsenden Erkenntnis des Kreuzes Jesu in der Christenheit kommen kann und soll, nicht so, dass wir das Geschehene nachträglich mit unsren Ideen ausstatten, sondern so, dass wir uns die Beziehung, in der das von Jesus Vollbrachte zum Bestand des menschlichen Lebens steht, sowohl zu dem, was ihm vorangeht, als zu dem, was aus ihm erwächst, mit zunehmender Klarheit verdeutlichen. Vgl. Anmerkung 170. Die Verdeutlichung der Begriffe Schuld, Strafe, Vergebung, Busse gewährt uns das Verständnis für das, was damit geschehen ist, dass der Christus seine Gemeinschaft mit den Verschuldeten durch den Tod vollendet hat.

¹⁹⁴ Von der Reformation könnte man erwarten, sie bringe der Kirche sofort eine wesentliche Reinigung und Vertiefung der Kreuzeslehre, da sie ja in Jesus den erkennt, der uns zum Glauben beruft. Sie leitete dadurch in der Tat das über Anselm hinaufführende Verständnis des neutestamentlichen Wortes ein; doch vollzieht sich die Bewegung langsam, weil sich die Aufmerksamkeit der Reformation zunächst auf die Gnadenmittel richtet, an denen unser Glaube entsteht. Wie es im Menschen zum Glauben komme, das stellte sich als die Frage dar, für die die alte Kirche keine Antwort hatte, die nun aber durch die neuen Aussagen über das Wort und das Sakrament ihre Klärung fand. Dagegen blieb man in den Sätzen über das Werk des Christus dankbar bei der Überlieferung. Dadurch aber, dass die Kirche bei den negativen Sätzen stehen blieb und im Kreuz Jesu zwar die Büssung der Schuld und die Aufhebung des richtenden Gesetzes, nicht aber auch die Gewährung der Gnade und die Herstellung des neuen Bundes mit seiner das Gesetz erfüllenden Gerechtigkeit erkannte, blieb ihre Arbeit gehemmt. Die Folgen zeigten sich in der Lehre von der Rechtfertigung, S. 478, und in der von der Heiligung, S. 513—516, ebenso deutlich aber auch am Abendmahl, bei dem die Danksagung und Anbetung, die die Kirche dem Herrn darzubringen hat, zurückgedrängt bleibt.

¹⁹⁵ Zur Abwehr der intellektualistischen Betrachtung der Auferstehung, die nur zu fragen weiss, was durch sie bewiesen werde, vgl. Schäfer, die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus, 1893, und Kähler, Wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi, 1901.

¹⁹⁶ Matth. 21, 28—22, 14. Luk. 15.

¹⁹⁷ An der Weise, wie wir mit den natürlichen Begehrungen unsren verwerflichen Willen hervorbringen, können wir uns auch

die Versuchlichkeit eines reinen Willens einigermassen verdeutlichen; vgl. S. 176—180.

¹⁹⁸ Luk. 18, 9—14. Matth. 16, 22. 23. 17, 19. 20. Luk. 17, 5. 6.

¹⁹⁹ Mark. 10, 17. 18. Matth. 19, 16. 17.

²⁰⁰ Zum Begriff Irrtum vgl. S. 122—124.

²⁰¹ In dieser besonderen Beziehung stellen sich die historische Betrachtung Jesu und der glaubende Anschluss an ihn besonders oft und nachdrücklich als ein unversöhnlicher Widerspruch dar; vgl. S. 310.

²⁰² Matth. 9, 6. 11, 4. 5. 20—24. 12, 28. Joh. 5, 36. 10, 37. 38. 14, 10. 11.

²⁰³ Matth. 12, 38. 39. 16, 1—4. Joh. 6, 26. Matth. 4, 3—7. 27, 39—43. Luk. 4, 23. 23, 39.

²⁰⁴ Aus dem Wunder der Apostel entstand kein Postulat desselben, das der Kirche das Recht oder die Pflicht, Wunder zu tun, erteilt hätte. Es steht in den Briefen keine Mahnung: tut Wunder. Die Weisung 1 Kor. 14, 1 ist dadurch in der ethischen Beziehung rein, dass sie das Begehren nicht auf den wunderbaren Erfolg, sondern auf den ihn begründenden Geist richtet. In Jak. 5, 14—18 wird das Gebet wie überall im Neuen Testament über die natürliche Schranke hinausgehoben; aber der Akt ist als Gebet, somit als Erweisung des Glaubens, nicht als Postulat gedacht und dadurch von der wondersüchtigen Tendenz getrennt. Im Vermögen der neutestamentlichen Gemeinde, die Botschaft Jesu, die seine Wunder verkündet, zu sagen, ohne dass daraus eine wondersüchtige Tendenz entstand, zeigt sich die Aufrichtigkeit und Kraft ihres Glaubens. Als aber aus dem Aszeten der Heilige geworden war, hängte sich an ihn sofort das Postulat des Wunders und damit bildete sich jenes Gemenge von Illusionen und Erlebnissen, das auch die besten Biographien der Heiligen kennzeichnet.

²⁰⁵ Darüber, wie sich das Wunder zur Natur verhält, vgl. S. 62—64.

²⁰⁶ Dafür ist der Eintritt der Sätze über die Geburt Jesu in das Apostolikum ein Beleg. Wäre an diesem Dokument sonst schon die intellektualistische Tendenz sichtbar, so liesse sich vermuten, sie habe die Aufnahme dieser Sätze in das Bekenntnis hervorgebracht, da man es zur religiösen Pflicht jedes Christen gerechnet habe, dass er richtig angebe, auf welche Weise Jesus das Leben erhielt. Es zeigen sich aber am Bekenntnis keine Spuren dieses Gedankengangs, weder in der Art, wie es sich zum Dreieinigen bekennt, noch in der Weise, wie es den Tod Jesu bezeugt, noch in seinen Aussagen über die Güter, die die Kirche vom Christus empfängt. Dadurch ist gesichert, dass der Satz über die Geburt Jesu aussprechen soll, warum sich die Gemeinde unter Jesus stellt und sich glaubend mit ihm als ihrem Herrn verbindet. Sie tut dies deshalb, weil er das Werk Gottes ist. Wenn ein Bekenntender mit dieser Absicht des Bekenntnisses einig ist, kann ich meinerseits nicht dazu raten, ihm die kirchliche Gemeinschaft zu verweigern, auch wenn er keine Aussage

über die Weise, wie sich Gottes Wirken in der Erzeugung Jesu vollzogen habe, abgibt oder das Wunder hier nicht für genügend beglaubigt hält. Die Kirche muss die Gemeinschaft des Glaubens von der der Theologie unterscheiden lernen.

²⁰⁷ Joh. 3, 13. 6, 38. 8, 58. 17, 5. 24. Vgl. meine Theologie des Neuen Testaments 1, 454—462.

²⁰⁸ Die Formel Verwandlung will die Grenze scharf hervorheben, bei der an die christologischen Versuche, die Phil. 2 ausdeuten, die gnostische Gefahr herantritt. Einen historischen Bericht über die hier in Betracht kommende Gruppe christologischer Sätze gibt Bensow, O., die Lehre von der Kenose, 1903.

²⁰⁹ Vgl. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre 2, § 104.

²¹⁰ Die Regel: „Der Logos nicht ausserhalb des Fleisches und das Fleisch nicht ausserhalb des Logos“ ist dann richtig, wenn sie die Einigung der Menschheit Jesu mit dem göttlichen Wort als vollständig beschreibt, und dann falsch, wenn sie die Einigung des göttlichen Worts mit dem Vater durch die Menschheit Jesu begrenzt.

²¹¹ Jesus verheisst seine Allgegenwart Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 6, 56. 15, 5; seine Himmelfahrt Matth. 22, 43. 44. Joh. 6, 62. 20, 17.

²¹² 1 Petr. 3, 19. 20. 4, 6. Apok. 1, 18. Phil. 2, 10. Röm. 14, 9.

²¹³ Phil. 1, 13. 2 Kor. 5, 1. 6—9. Apost. 7, 58. Röm. 14, 8. 1 Kor. 3, 22. 23. Apok. 14, 13.

²¹⁴ Die aus der Reformation entstandene Theologie macht den Anfang mit dem Zeugnis des Geistes, das darin besteht, dass wir die Gewissheit empfangen, die Bibel sei das Wort Gottes und das Werk des Geistes. Mit dieser Gewissheit hält sie die Voraussetzung für erreicht, auf die sich die ganze Unterweisung über Gott, den Christus und den Christenstand aufbauen lässt, so dass die Frage nach einem weiteren Zeugnis des Geistes nicht nur als unnötig, sondern als gefährlich erscheint, weil gefürchtet wird, mit dieser Frage wende sich das Verlangen von der Schrift weg. Damit war aber nicht scharf beobachtet, wie die Überzeugung von der Göttlichkeit der Schrift entsteht, nicht abseits von der inwendigen Geschichte des Glaubenden, sondern durch sie.

²¹⁵ Melanchthon hat dies anerkannt und darin einen Schaden der älteren Theologie gesehen, dass diese nicht angeben könne, wie der heilige Geist gegeben werde. „Die Gewährung des heiligen Geistes ist nicht eine müssige Sache“, Apol. 4, Müller 98.

²¹⁶ Das ist die Stelle, an der die urchristliche Gnosis tief auf den inneren Gang der Kirche einwirkte. Sie verband die Berufung auf den Geist mit der Geringschätzung Jesu, dem Bruch der Gemeinschaft und der Preisgabe der sittlichen Normen. Vgl. 1 und 2 Kor. Kol. Pastoralbr. 1 und 2 Joh. Apok. 1—3. An den Versündigungen, die hier geschahen, entstand die Furcht, die das Werk des Geistes nur in seinen objektiven Bezeugungen wahrzunehmen wagt. Eine ähnliche Bedeutung hatte wieder die täuferische Bewegung für die Bildung des reformatorischen Dogmas und die Einseitigkeiten des Pietismus für das Ritschls.

²¹⁷ Deshalb, weil der Christenstand im Glauben besteht und der Glaube am Wort entsteht, begehrt der reformatorische Lehrtypus vom Geist nur die eine Gabe, nur die Vergewisserung darüber, dass Gott durch die Schrift zu uns rede. Da uns damit der Glaube verliehen ist, habe uns der Geist damit alles gewährt.

²¹⁸ Das Stichwort der Betrachtung, die die Wirkung des Geistes als Zerstörung oder doch als Unterbrechung der Natur versteht, ist, die Anwendung des Geistbegriffs auf den religiösen Vorgang sei Enthusiasmus. Die Kraft, mit der Gunkels Arbeit über die Wirkungen des heiligen Geistes nach den populären Überzeugungen der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, 3. Auflage 1909, in die theologische Arbeit eingriff, beruht darauf, dass sie die enthusiastische Deutung der neutestamentlichen Vorgänge vertritt.

²¹⁹ Das spricht die Formel des Paulus „alter und neuer Mensch“ kräftig aus, Röm. 6, 6. 7, 6. Eph. 4, 22. Kol. 3, 9. Dadurch, dass Paulus nicht alte und neue Gedanken, alte und neue Begehungen, sondern den alten und den neuen Menschen einander entgegenstellt, drückt er aus, dass die Wirkung des Geistes auf das Ganze der Person gerichtet ist. Wenn sich aber eine gegen die Natur gerichtete Tendenz mit der Formel verbindet, verliert sie die Verwendbarkeit, weil eine solche Neuheit des Lebens, die durch seine Ablösung von der Natur entstände, nie eintritt. Sie entsteht vielmehr dadurch, dass wir von unsren sündlichen Motiven abgelöst sind, während der natürliche Prozess vom Geist nicht nur geduldet, sondern gewollt und hervorgebracht wird.

²²⁰ Röm. 8, 5—8. Gal. 5, 16—25.

²²¹ Auch an den Vorgängen, die die Verkümmernng des Geistbegriffs herbeiführten, zeigt sich die Einheit, die sich zwischen allen unsren Urteilen herstellt. Die Verwandlung der Busse in den aszetischen Kampf gegen die Natur, das Postulat des Wunders, die selbstische Fassung der Freiheit, aus der die synergistischen Formeln entstehen, das Eindringen des Verdienstbegriffs, mit dem sich die Busse vom Glauben trennt, all dies gibt in stetiger Wechselwirkung dem Geistbegriff diejenige Fassung, die schliesslich zur Gebundenheit des Geistes an das amtliche Wirken des Papstes führt.

²²² Die Frage, ob die Christenheit von einem Verkehr mit dem erhöhten Christus reden könne, die Herrmann in seinem Verkehr des Christen mit Gott verneinte, ist mit der Frage identisch, ob sie sich in ihrem inwendigen Leben der Wirkung des heiligen Geistes bewusst werde. Ist uns das Wirken des Geistes als solches erkennbar, dann stehen wir mit dem Erhöhten in einer Gemeinschaft, für die die Formel Verkehr keine Übertreibung ist, weil wir unser Verhältnis zum Wirken des Geistes bewusst und wollend ordnen.

²²³ Zur Verwendung des Personbegriffs in der trinitarischen Benennung Gottes vgl. S. 194 und Anm. 106. Auch für den Geist ist nur der Personbegriff brauchbar; denn in der Be-

schreibung Gottes hat nichts Dingliches Raum, weder die blosse Kraft noch die blosse Idee.

²²⁴ Für die Dogmatik ergibt sich daraus dasjenige Verfahren, das uns Biedermann mit Konsequenz vorgeführt hat. Die Theologie des Neuen Testaments verliert ihre Selbständigkeit und wird vollständig in die Dogmatik aufgenommen als Vorstufe für die eigene Erkenntnis des Dogmatikers, die er durch die kritische Auflösung und logische Fortbildung der neutestamentlichen Theologie gewinnt.

²²⁵ Auch auf diesem Standpunkt bildet das neutestamentlich-theologische Referat ein Hauptstück der Dogmatiken, bei Ritschl und seinem Kreise ausserdem noch das Referat über den theologischen Ertrag der Reformation, da dieser als der Kanon benützt wird, nach dem das apostolische Wort gereinigt wird. Vgl. z. B. Lobstein, Einleitung in die Dogmatik, 1897.

²²⁶ Erwäge, was Matthäus als Heuchelei darstellt und wie er sie beurteilt, sodann Joh. 3, 19—21. 8, 32. 14, 17. 1 Joh. 1, 5—8. Röm. 1, 18. 2, 8. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 22.

²²⁷ Auch in den evangelischen Kirchen nähert sich dieser Gedanke denen leicht, die sich gegen die Profanation unsres kirchlichen Amtes wehren; z. B. Vilmar, die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 1856. Dort wird die Erkenntnis, dass das christliche Amt in allen seinen Formen darauf beruhe, dass Jesus seine Jünger als seine Boten ausgesendet hat, in den Satz umgesetzt, dass die Pastoren die Nachfolger der Apostel seien. Er kommt mit den Tatsachen dadurch in Streit, dass er das Pastorat von der Gemeinde isoliert. Weil und soweit die Gemeinde das Werk der Apostel ist, ist es auch ihr Amt, weiter nicht.

²²⁸ Das war auch nicht Luthers Meinung bei seiner Einteilung des göttlichen Worts in Gesetz und Evangelium. Denn er versteht unter dem Gesetz das ganze gegen die Sünde gerichtete göttliche Wort und rechnet daher auch den Bussruf Jesu zum Gesetz. Ebensowenig ist damit die Stellung des Paulus richtig beschrieben, da das Gesetz bei ihm nicht nur die Sünde des Menschen enthüllt, sondern auch Gottes Gerechtigkeit bezeugt und das Gesetz des Christus, des Geistes, des Glaubens genau so unverbrüchlich gilt wie das Gesetz der Schrift, Röm. 3, 21. Gal. 6, 2. Röm. 8, 2. 3, 27.

²²⁹ Das gläubige Motiv, das die alte Inspirationslehre bestimmte, bewirkte, dass sie ohne Wandlung, sogar noch verstärkt, durch die Reformation durchging. Ihre Verstärkung entstand deshalb, weil sich das Busswort nur dann an die Kirche richten liess, wenn es an dem von ihr als heilig verehrten Kanon seinen Grund und Beweis besass. Darum wurde die Autorität der Schrift nie so ernsthaft gehandhabt wie in dem durch die Reformation erzeugten kirchlichen Kampf. Dieser Gedankengang wurde noch dadurch gestärkt, dass die Reformation ihr Ziel in der Begründung des Glaubens hat, den sie von der Kirche weg zum Christus und zu Gott wendet. Deshalb richtet sie ihn einzig auf die Schrift.

²³⁰ Dabei blieb nach vielen Vorgängern auch Häring, der christliche Glaube S. 172 f., stehen, obwohl er nachdrücklich hervorhebt, dass für die evangelische Christenheit die Regelung ihres Verhältnisses zur Schrift gegenwärtig eine Lebensfrage sei. Dies trifft deshalb zu, weil die die Herkunft der Schrift beschreibenden Formeln zugleich auch ihren Gebrauch normieren. Neben der vorchristlichen Inspirationslehre steht ein regierender Lehrstand, sei es ein Rabbinat, eine Priesterschaft oder eine theologische Fakultät, die die richtige Deutung der Schrift besorgt; neben dem Inspirationsbegriff der Apostel steht die Überzeugung, dass der Geist, in dem sie reden, auch in der Gemeinde wirksam sei, der sie das Wort sagen; neben der Formel, die die Schrift als eine Sammlung historischer Dokumente beschreibt, steht der auf Geist und Glauben verzichtende Historiker, dem das historische Ziel erreicht scheint, wenn die von der Schrift berichteten Vorgänge auf das, was immer und überall geschieht, reduziert sind. Das gibt dem weit verbreiteten Urteil Wahrheit, dass mit der Entscheidung der Schriftfrage zugleich die Entscheidung über den Bestand der Kirche gegeben sei.

²³¹ Wenn Paulus sein Wort Gottes Kraft zur Rettung für jeden Glaubenden nennt und es zum versöhnenden Wirken Gottes rechnet, dass ihm das Wort der Versöhnung übergeben sei, Röm. 1, 16. 2 Kor. 5, 19, so denkt er nicht an einen in seinen Worten verborgenen Stimmungswert, sondern genau an das, was er sagt. Ebenso ist, wenn uns Gott durch das Wort der Wahrheit das Leben verleiht, Jak. 1, 18, oder wenn Jesus von seinem Wort den Anteil an der Herrschaft Gottes abhängig macht, Matth. 7, 24. 13, 3 ff., nicht ein vom Wort trennbarer Inhalt als das Gnadenmittel gewertet, sondern das zur Aussprache gelangte Wort in seinem vom Hörer vernommenen Bestand trägt ihm die göttliche Gnade zu.

²³² In der Vorrede zu Jakobus E. A. 63, 157.

²³³ „Mögen sie nun von Gottes Herrlichkeit oder von der Erkenntnis ihrer selbst oder von der Sünde und der Erlösung durch Christum oder von der Gemeinschaft der Heiligen oder bei der Betrachtung der letzten Dinge anfangen, sie werden zuletzt doch von dem Geiste Jesu in alle Wahrheit geleitet werden. Wen der Sohn frei macht, der ist von allem Religionsstreite frei“, Öttinger, biblisches Wörterbuch, herausg. von Hamburger, S. 394.

²³⁴ Über die Entstellung, die den Glauben an die Schrift verderben kann, vgl. S. 535.

²³⁵ Der normale Verkehr mit der Schrift wird uns durch die verworrenen Beschreibungen des Glaubens wesentlich erschwert. Wird die Regel, dass der Glaube die Erkenntnis begründe, dahin missdeutet, dass für den Glauben die Begründung unmöglich oder unnötig sei, vgl. S. 120, so wird die Benützung der Schrift unvermeidlich willkürlich, abwechselnd servil und anarchisch. Für jenes gibt der Pietismus, für dieses der Liberalismus die Belege.

²³⁶ Die dogmatische Kritik ist entstellt, wenn sie mit der Beschwerde gegen die göttliche Regierung und der Anpassung seines Worts an unsre Wünsche zusammengebracht wird. Dass wir uns verdeutlichen, wann und wie weit das den Propheten und Aposteln Gegebene auch für uns Wahrheit und Geltung hat, das ist eine unentbehrliche Voraussetzung für unsren Gehorsam. Versäumen wir diese Arbeit, so tritt an die Stelle des Gehorsams die Nachahmung, die, indem sie tun will, was David oder Paulus taten, darob nicht tut, was wir heute zu tun haben. Ein grelles Beispiel, wie die kritiklose Schrifttreue den Schriftinhalt verlieren kann, ist die heutige Glossolalie.

²³⁷ Der Neigung, aus Jesus einen idealen Menschen zu machen, entspricht die Beschreibung der apostolischen Kirche als der idealen Gemeinde und die Begründung der Autorität der Schrift auf den Satz, sie entwerfe das unveränderliche Urbild des Christentums; vgl. z. B. K. J. Nitzsch, praktische Theologie 1, 180. Aber gerade die geschichtliche Bestimmtheit gibt dem Schriftwort die kausale, zum Herrschen berufene und befähigte Kraft.

²³⁸ Wird der Zusammenhang zwischen dem Denk- und dem Lebensakt wahrgenommen, vgl. S. 102—104, so ist die Vorstellung von einer Lehre, die unbeweglich über den Zeiten schwebt, beseitigt. Sie ist eine schwere Bürde, mit der der griechische Rationalismus die Kirche belastet hat. Tritt der Satz, dass die Kirche jede Dogmatik rasch wieder überschreite, als Klage oder doch als Paradoxie auf, die auf einen rätselhaften Vorgang hinweisen will, dann befindet sich die Fabel von der reinen Vernunft und ihren ewigen Wahrheiten immer noch in der Nähe.

²³⁹ Modern zu sein, ist somit das Merkmal jeder Dogmatik für ihre Zeit, weil sich der Einfluss der Lage, in der der Theologe arbeitet, auf sein Denken notwendig durchsetzt weit über sein eigenes Bewusstsein und seine Absicht hinaus. Dies geschieht auch dann, wenn er seinen Beruf darin sieht, das Erbe der Kirche gegen die öffentliche Meinung zu verteidigen, weil seine Beteiligung an den Anliegen seines Geschlechts ihn zu diesem Kampf bewegt. Als Zielbegriff, vgl. Grützmaker, die Forderung einer modern-positiven Theologie, kann der Begriff „modern“ der theologischen Arbeit nur dann dienen, wenn ein stürmischer Verlauf der Geschichte die Generationen scharf voneinander schied, so dass die Arbeit der Früheren für die Späteren rasch unbrauchbar wurde und neue Bedürfnisse ihre Befriedigung von neuer Arbeit erwarten. In der deutschen Theologie waren im letzten Jahrhundert die Schwankungen allerdings sehr stark, da ihre Beteiligung an der von Kant veranlassten Spekulation sie auch daran mitbeteiligte, dass diese den naturwissenschaftlichen Methoden des Denkens erlag. Zu einem Tadel kann der Begriff „modern“ nur dann verwendet werden, wenn damit eine geschichtslose, separatistische Tendenz abgewehrt werden soll, die den Zusammenhang mit der früheren Kirche zerreißt. Eine solche wird sich aber immer auch am Einheitspunkt der Kirche, an der Botschaft Jesu, vergreifen.

²⁴⁰ Vgl. S. 73. „Niemand hat das Wort Gottes für sich allein. Das laut gewordene Geheimnis Gottes ist für niemand Privatgedanke. Hat es der Gläubige von Gott durch andre, so in Gott mit andren und durch Gott für andre“, K. J. Nitzsch, prakt. Theol. 1, 157. Lehrreich ist J. Köstlin, der Glaube S. 275, der zwar die Dienstpflicht der Gemeinde anerkennt, aber sofort durch die Erwägung geängstigt wird, der Gedanke liege nicht im Zug der reformatorischen Predigt, sondern erinnere an die katholischen Ziele. Damit wird ein Faktor sichtbar, der die deutschen Kirchen schwer gehemmt hat.

²⁴¹ Die Analogie dafür gibt uns das Organ, das seine Leistung für das Ganze durch den Vollzug seines Eigenlebens herstellt, S. 43. Paulus hat diese Analogie kraftvoll benützt.

²⁴² Zur Frage, wo die Glaubensgemeinschaft ende, vgl. S. 538—540.

²⁴³ Die durch die Natur zwischen uns hergestellte Gemeinschaft verschafft der Christenheit das zunächst von ihr zu benützende Arbeitsmittel. Daher hat jede Kirche zunächst den Beruf, Volkskirche d. h. die Kirche ihres eigenen Volkes zu sein, die ihrem Volk die Erkenntnis Gottes verschafft. Aber die universale Gnade des Christus, die uns die spontane Tatkraft der völligen Liebe verleiht, gibt uns auch das Recht, absichtlich Beziehungen zu dem Zweck zu stiften, andern das Wort Jesu zu bringen. Daraus entsteht die Mission. Ihre Voraussetzung, sei es im Umgang mit den Volksgenossen, sei es im Verkehr mit andern Nationen und Religionen, besteht darin, dass wir den Regeln zu genügen vermögen, die für die Erfüllung der Bekenntnispflicht gültig sind, S. 228—230.

²⁴⁴ Für die seltsame Tatsache, dass sowohl Zwingli in der *brevis et clara expositio christianae fidei* als Luther im Galaterbrief, E. op. lat. 26, 38, auf die Formel unsichtbare Kirche kamen, und weiter für ihre Einpflanzung in das allgemeine Bewusstsein beachte, dass sich im Reformationskampf die Empfindung stark vordrängte, das Dasein der Kirche müsse geglaubt werden. Nun greift der Gegensatz zwischen dem Sehen und dem Glauben ein; werde die Kirche geglaubt, so werde sie nicht gesehen, sei also unsichtbar. Wir heissen aber die Schrift und das Sakrament nicht unsichtbar, weil wir sie nur durch Glauben als Gottes Wort und Jesu Handlung erfassen. Sodann war die Flucht in die unsichtbare Kirche auch dadurch vorbereitet, dass der Erwählungsgedanke zur Polemik gegen die herrischen Ansprüche der Kirche benützt wurde; die wahre Gemeinde seien die Erwählten, die niemand kenne. In diesem Zusammenhang entstand der Protest Melanchthons gegen die Unsichtbarkeit der Kirche, da durch diesen Gebrauch der Erwählungslehre nicht nur die Kirche unsichtbar, sondern auch dem Einzelnen die Gewissheit des Glaubens genommen wird. „So oft wir an die Kirche denken, sollen wir auf die Versammlung der Berufenen sehen... und uns nicht eine unsichtbare und stumme Kirche erträumen von Menschen, die in diesem Leben leben“, loci von 1543, corp. reform. 21, 825. Für die Gemeinde der Ab-

geschiedenen will er die Formel unsichtbare Kirche nicht ablehnen, sie dagegen nicht für die Lebenden zulassen und er hebt richtig hervor, dass die Kirche, wenn sie unsichtbar werde, auch stumm und unhörbar werde, womit ihr Beruf zum Zeugnis beseitigt ist. Gegen diese Verwendung der Erwählungslehre macht er geltend, dass die Erwählung nicht in einen Gegensatz zur Berufung gebracht werden darf, sondern an der Berufung der erwählende Wille Gottes wahrgenommen werden muss.

²⁴⁵ Eine besonnene Verteidigung der Unterscheidung einer sichtbaren von einer unsichtbaren Kirche gibt Julius Müller, dogmatische Abhandlungen 278 ff.

²⁴⁶ „Wir müssen Christi Jünger bis zum Ende oder vielmehr ohne Ende sein. Er trug aber den Dienern der Kirche diese Funktion auf, dass sie uns an seiner Statt und in seinem Namen lehren,“ *ut suo nos loco et nomine doceant*, Calvin Katech. Wort Gottes, Ende. Die hier formulierte religiöse Würdigung unsres Verhältnisses zur Kirche und ihrem Amt, der die neutestamentliche Begründung nicht fehlt, war im alten Protestantismus fest eingebürgert. Die Intellektualisierung der Predigt hat sie erschüttert, die Aufklärung sie beseitigt.

²⁴⁷ Daran denkt, wer die Kirche „eine öffentliche Ordnung mit göttlicher Vollmacht und göttlichem Auftrag für das ganze Volk“ nennt, vgl. A. Lang, die Reformation und das Naturrecht, Beitr. zur Förd. christl. Theol. 1909, 4; S. 39. Abgesehen vom rechtlich gesicherten Amt gibt es keine öffentliche Ordnung, die man Kirche heissen könnte. Die Gottesdienstordnung ist die Instruktion für das Amt.

²⁴⁸ Als die Reformation die Zerklüftung der Gemeinde in Klerus und Laien wieder überwand, wurden durch die Polemik die Formeln, die das Amt begründen, zu seinen Ungunsten überspannt. Nun soll es bei gleichem Recht aller nur noch darin seinen Grund haben, dass alles „in Ordnung geschehe“. Unter den Neueren vgl. Julius Müller, dogmatische Abhandlungen 642 ff.

²⁴⁹ Da die reformatorischen Formeln einzig auf die Begründung des Glaubens zielen, wird die Gemeinde als die Gemeinschaft im Glauben beschrieben, ohne dass sie einen Beruf zum Handeln erhält. Der Glaube stellt sich aber als der fertige, vorhandene Besitz dar, in dem die Einigung nicht erst zu suchen sei. Wie sich daraus für die Wissenschaft und den Kultus der Kirche nur die Aufgabe ergab, den Glauben darzustellen, so blieb nun für das Amt keine andere Aufgabe übrig als die der Repräsentation. Es hat nur sichtbar zu machen, was schon vorhanden ist, und sein Wert besteht bloss darin, dass auf diesem Weg die Ordnung entsteht.

²⁵⁰ Die Neigung, die Spendung der Sakramente als das Vorrecht des Amts zu betrachten, ist noch ein Rest aus der Anpassung der christlichen Gemeinde an den griechisch-römischen Staat, die sich im zweiten Jahrhundert vollzog und ihre Einheit durch die Stiftung des Klerus zerbrach. Mit der Spendung der Lehre und der Handhabung der Zucht wurde damals auch das Sakrament

ausschliesslich dem Kleriker übergeben. Für die Anfänge dieser Bewegung vgl. Ignatius. Da sich aber die Verwaltung der Lehre und der Zucht als eine schwere Aufgabe erwies, auf die der Klerus notgedrungen verzichtete, so bekam er im Vollzug der sakramentalen Akte das einzige ihn auszeichnende Merkmal. Luther brach nicht durch diese Tradition durch. Wenn er sagt, dass in der Not jeder taufen und absolvieren kann, An den christl. Adel E. A. 21, 281, so wollte er damit nichts Neues sagen, was über das katholische Recht hinausging. Das Privileg des Klerikers war dadurch bestätigt, da ja nur die Not den Verzicht auf seine Mitwirkung rechtfertigt.

²⁵¹ Die störenden Rückwirkungen, die ein unerfüllbarer Pflichtbegriff auf das Gewissen und den Glauben unvermeidlich ausübt, werden im Gedanken sichtbar: es sei für den Geistlichen besonders schwer, selig zu werden; vgl. Vorwerk, D., Kann auch ein Geistlicher selig werden? Damit ist nicht nur die Regel Jesu angewendet, dass von dem, dem viel gegeben sei, viel gefordert werde, auch nicht nur die besondere Versuchung erwogen, die sich aus der öffentlichen Betätigung des Christenstands allerdings ergibt; es kommt hier zugleich ans Licht, dass die Unmöglichkeit, die angebliche Amtspflicht zu erfüllen, den Glauben zerstört und die Angst erzeugt.

²⁵² Auf die Frage, wie der das Amt begehrende Wille rein sei und seine sittlich richtige Motivierung erhalte, beziehen sich die Erörterungen über die „äusserliche und innerliche Berufung“. Nach der reformatorischen Anweisung besteht die Betätigung des Glaubens, die zur Annahme und Ausführung des Amts notwendig ist, darin, dass der zum Amt Aufgeforderte in dem an ihn ergehenden Ruf den göttlichen Willen erkenne. Dass er durch die Menschen an ihn kommt, nimmt ihm nichts von seiner göttlichen Würde und Kraft, sichert den Berufenen vielmehr gegen die Schwankungen, die sich dann einstellen, wenn er sich selbst um das Amt bewirbt. Darum verlangt z. B. die *confessio belgica* 31, „dass alle warten sollen, bis sie von Gott selbst berufen werden, damit sie ein sicheres Zeugnis ihrer Berufung besitzen und wissen, dass sie vom Herrn sei“. Ist auch damit nur das mit dem Glauben uns gegebene Quietiv betont, das uns gegenüber der von aussen an uns herantretenden Leitung beruhigt und gehorsam macht, so wird doch durch diese Regel richtig festgestellt, dass die für das Amt notwendige Gewissheit in unsrem Vermögen besteht, unser Amt glaubend anzutreten und glaubend zu führen. Ein Recht, eine Vergewisserung zu suchen, die über den Glaubensstand hinausginge, hat niemand.

²⁵³ Zum Genius vgl. S. 83 und 305.

²⁵⁴ Auf ein Charisma wollte K. J. Nitzsch die Erteilung des Amts begründen, Prakt. Theol. 1, 16, unter den Zeitgenossen Lauterburg, M., der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie, Beitr. z. Förd. christl. Theol. 1898.

²⁵⁵ Die durch die Reformation hergestellte Praxis, das Amt ausschliesslich auf theologische Studien zu begründen, war zwar

besser als die vorreformatorische, die den Aszetten zum Amt beruft, steht aber in unlöslicher Verbindung teils als Grund, teils als Folge mit der Überordnung der Lehre über alle andern Aufgaben der Kirche und mit der Intellektualisierung des Glaubens zur Annahme der Lehre. Wer Theologie und Glauben unterscheidet, für den ist die jetzt geltende Praxis nicht mehr haltbar, womit natürlich nicht bestritten ist, dass die intellektuelle Bildung überhaupt und die theologische Arbeit im besondern für die Führung des Amts den höchsten Wert haben. Was sich für das geltende Recht sagen lässt, findet sich bei Nietzsche, prakt. Theol. 1, 25.

²⁵⁶ Die Profanation des protestantischen Amts, die es auf die Stufe eines atheistisch betriebenen Staatsamtes herabdrückt, setzte sich vor allem an die regierenden Ämter, Konsistorien und dgl., an teils wegen ihrer Verbindung mit dem Staat, teils wegen der kirchlichen Geringschätzung für das Werk.

²⁵⁷ Die Stärke, mit der die Gleichsetzung der Theologie mit dem Glauben die deutsche Kirche beherrscht hat, zeigt sich auch an den Theologen, die sich von ihr befreiten. Hundeshagen, Beiträge zur Verfassungsgeschichte S. 378, lehnte die Begründung der kirchlichen Gemeinschaft auf die reine Lehre ab, sprach aber nur vom Unterschied zwischen einer Schule und einer Kirche. Die Schädigung des Glaubens, die durch die Verwechslung von Lehre und Glauben entsteht, bewegte seine Aufmerksamkeit noch nicht.

²⁵⁸ Vgl. S. 68.

²⁵⁹ Zwingli auf der Synode von St. Gallen 1530. Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Geschichte der Kirchenverfassung, S. 215.

²⁶⁰ Ein schönes Beispiel für die Leistungsfähigkeit einer aus geschlossenen Gemeinden gesammelten Kirche ist die evangelische Kirche Frankreichs bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts. Sie war aber dadurch unterstützt, dass sie den Abschluss der Gemeinden nicht durch eine von ihr bestimmte Grenze herstellte, sondern durch den Druck von aussen erhielt. Wenn dagegen ein von einer Gemeinde gewähltes Merkmal ihren Abschluss bewirkt, liegt immer die Gefahr vor, dass sich ihre ganze Arbeit auf dieses eine Merkmal richte. An den geschlossenen Gemeinden zeigt sich stets, dass die Kraft, mit der sie sich von der Welt sondern, und die Kraft, durch die sie sich einigen, miteinander wachsen und sinken, wie sich dies auch am reformatorischen Geschlecht zeigt, das durch seinen Austritt aus der alten Kirche die Kraft zu fester Einigung gewann. Aber der Satz ist nicht richtig, dass die uns einigende Gemeinschaft und die für sie unentbehrliche Trennung von der Welt nur in geschlossenen Gemeinden erreichbar sei. Sie sind im inwendigen Besitz der Christenheit begründet, in ihrer Gemeinschaft mit Christus im Geist durch den Glauben an sein Wort und durch den Gehorsam gegen sein Gebot. Wenn im deutschen Protestantismus, abgesehen von den Kirchen unter dem Kreuz, die Gemeinschaft locker und kraftlos blieb, so hängt dies vor allem daran, dass die Kirchen bloss glauben und nicht handeln wollten.

²⁶¹ Das ist das Neue, was durch Zwingli und die Zürcherische Reformation in die christliche Geschichte hineintrat. Die Verantwortlichkeit des Christen für seinen Staat wurde hier klar ausgesprochen und entschlossen betätigt. Die Rechtsformen, die der christliche Patriotismus damals schuf, das, was man die Zürcherische Theokratie nennt, war vergänglich; aber die Erkenntnis, dass die Kirche ihren religiösen Besitz für das Volkstum fruchtbar zu machen habe, war nun für immer erworben.

²⁶² S. 70.

²⁶³ Dass auch im Protestantismus der Gedanke noch möglich ist, das Amt der Schlüssel werde durch die Rezitation einer liturgischen Formel ausgeübt, zeigt, wie weit wir noch vom Wort Jesu entfernt sind.

²⁶⁴ Über die Notwendigkeit des Martyriums vgl. S. 210.

²⁶⁵ Mit dem Satz, dass ausserhalb der Kirche kein Heil sei, meinte die Kirche, die Notwendigkeit ihrer Trennung von der Welt besonders nachdrücklich auszusprechen, verfiel aber durch ihn in eine böartige Verweltlichung. Apostolisch ist nur der Satz, dass sich nur im Namen des Christus das Heil für alle finde, Apost. 4, 12; das ist etwas anderes, als dass sich das Heil nur in der Kirche finde. Die Verheissung Jesu geht weit über die Kirche hinaus zu allen Armen im Geist, zu allen, die nach Gerechtigkeit hungern, zu allen Barmherzigen, zu allen, die aus der Wahrheit sind, und sie sind sein, auch wenn sie nicht wissen, wen sie speisten und kleideten. Indem jener Satz nicht für die Herrlichkeit des Christus, sondern für die der Kirche stritt, brachte er in die kirchliche Arbeit jene eifersüchtige Tendenz hinein, der nicht das Sündliche, sondern umgekehrt das Grosse und Edle zum Anstoss und Grund des Zweifels wurde, sowie es nicht christlich war. Vgl. S. 584.

²⁶⁶ Hiernach ist auch das Verhältnis der Theologie zur Philosophie und den von ihr vertretenen religiösen Motiven zu ordnen. Weder die Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie noch Friedensstiftungen in Spinozas und Schleiermachers Art, die den hier stetig wirksamen Kampf verhüllen, stellen das normale Verhältnis her, sondern gegenseitig dienende Kooperation. Vgl. die letzte meiner Vorlesungen über die philosophische Arbeit seit Cartesius.

²⁶⁷ Deshalb gehört das Ringen der Kirchen miteinander zu den Vorgängen, durch die die christliche Busse zur öffentlichen Betätigung gelangt. Darum zeigen sich an ihm auch alle Schwierigkeiten und Zerrüttungen, die unsre Abwehr des Bösen einstellen und lähmen, Fanatismus, der mit Schmähungen und Gewalttaten gegen das Verwerfliche eifert, Hoffart, die am Fall der andern das Bewusstsein der eigenen Grösse nährt, Resignation, die sich in das Abnorme als unaufhebbar fügt, u. s. f. Darum war es auch unvermeidlich, dass die Aufklärung die Beurteilung des konfessionellen Gegensatzes verdarb. Es bildet für Deutschland nicht nur ein kirchliches, sondern auch ein nationales Unglück, dass nun die Einrede gegen den Katholizismus die Form erhielt, er hemme die Kul-

tur, womit auf ein religiöses und sittliches Urteil über den konfessionellen Gegensatz verzichtet war. In der evangelischen Theologie ist die Formel verbreitet, die eine Kirche sei die des Gesetzes, die andre die des Evangeliums. Das religiöse Motiv des Katholizismus wird dadurch auf die dem Werk Jesu vorangehende Bezeugung Gottes beschränkt, die uns das Pflicht- und Schuldgefühl gibt, die Furcht verleiht und uns in die Reue mit ihrer die Sünde büssenden Arbeit führt, während die im Christus uns angebotene göttliche Gnade verkannt und abgewiesen bleibe. Aber der Gegensatz entsteht nicht nur dadurch, dass die römische Kirche das christliche Erbe unbenutzt lässt, sondern durch die Weise, wie sie es gebraucht. Noch unzulänglicher war Ritschls Erklärung, die in seine Gruppe überging: „Die katholische Beurteilung der Kirche besteht darin, dass der Wert des gemeinsamen christlichen Glaubens und Gottesdienstes von der Anerkennung der besonderen katholischen Rechtsordnung abhängen soll. In der Wertschätzung der Kirche muss man alle rechtlichen Formen der Kirche unbeachtet lassen“, Unterricht in der chr. Rel. § 88. Es handelt sich zwischen den beiden Kirchen nicht um die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit des Rechts. Keine Gemeinde kann zulassen, dass ihr Recht als brüchig behandelt werde; jede versagt die Gemeinschaft denen, die es brechen, jede protestantische ebenso bestimmt wie die katholische. Der Inhalt des Rechts und der Zweck, dem es zu dienen hat, ergibt zwischen den Kirchen die Trennung, die völlig entstellt wird, wenn Anomie in irgend welcher Fassung das Merkmal des Protestantismus sein soll. Die katholischen Polemiker haben durchweg ein schärferes Auge für den hier vorhandenen Gegensatz, z. B. wenn von Ruville von den beiden Kirchen die eine als die Pflegerin der Demut, die andre als die des Stolzes beschreibt. Damit ist in der Tat eine Stelle berührt, die eine sittliche und religiöse Entscheidung von uns verlangt, da wir darüber ein begründetes Urteil gewinnen müssen, ob die Demütigung, die die römische Kirche ihren Gliedern bereitet, in der helfenden, selbstlosen Liebe oder in der Hoffart ihren Grund habe, die die andern sich unterwirft.

²⁶⁸ Nicht unsre ganze Theologie legt sich gegenwärtig die konfessionelle Gebundenheit als ihre Pflicht auf. Die Historik tut es nicht, nur die Dogmatik. Sollte dies für den deutlich verschiedenen Umfang ihrer Wirkung ohne Bedeutung sein? Ritschls Arbeit berührte nur den Kreis der evangelischen Theologen; denn er verwendet ja die dogmenhistorischen Sätze über den theologischen Ertrag der Reformation sofort als dogmatischen Beweis; Harnacks „Wesen des Christentums“ wirkt dagegen interkonfessionell. Auch für das Verhältnis der Theologie zur Philosophie hat diese Frage Gewicht; unsre Philosophen sind die einzigen, die über die ethischen und religiösen Vorgänge ein Dogma bilden, das nicht ausschliesslich im Dienst einer besonderen kirchlichen Gemeinschaft steht. Das ist kein normaler Zustand. Die Furcht, die Beseitigung der konfessionellen Bindung schwäche den Dienst, den der Dogmatiker seiner kirch-

lichen Gemeinschaft und ihr zuerst zu leisten hat, ist nicht begründet. Es gibt keine Erhaltung des überlieferten Besitzes ohne Wachstum und kein Wachstum ohne Busse, ohne Reinigung. Wer uns zu ihr hilft, bekämpft die Kirche nicht, sondern dient ihr. Dafür hatte man in den Anfängen der Reformation noch eine deutliche Empfindung. „Wir wollen uns erboten haben, ob wir aus angeregten heiligen Schriften etwas Bessern berichtet, dass wir jeder Zeit Gott und seinem heiligen Wort mit grosser Danksagung gehorsamen wollen“, Bekenntnis von Basel von 1534, Schluss, K. Müller S. 100; vgl. helv. post. Ende des Vorworts. Wird erwogen, woher z. B. für Ritschl die Hemmungen entstanden, so darf seine restaurierende Tendenz nicht übersehen werden. Mit der Verhüllung der Gerechtigkeit Gottes, mit der Ablehnung der zu Gott gewendeten Liebe, mit der Beschränkung des Handelns auf den natürlichen Beruf und der des Glaubens auf die Providenz, mit der Herstellung einer Orthodoxie, die einer Schule die Leitung der Kirche zuwies, wurden lutherische Einseitigkeiten erhalten und verschärft.

²⁶⁹ Schleiermacher war von der Angst vor dem Katholizismus frei und das wirkt zur Fruchtbarkeit seiner theologischen Arbeit mit, soviel ihn in anderer Richtung hemmte. Sowie aber die Dogmatik sich wieder konfessionell bindet, wird sie auch durch die gegen den Katholizismus gerichtete Polemik gelähmt, nicht nur deshalb, weil sie nun von den a. 1530 gegebenen Fragestellungen nicht loskommt, sondern auch deshalb, weil die Polemik immer die Gegner einander innerlich assimiliert. Man lässt sich nicht nur vom Gegner die Fragen geben, sondern stellt auch neben seine Antworten die eigenen, die jene überbieten sollen. Das nähert beide einander unwillkürlich an. Zur Notwendigkeit altkirchliches Gut mit der reformatorischen Erkenntnis zu verbinden vgl. die Lehre vom Willen S. 166, vom Werk 170, von der Sünde 242—244, von der Schrift 413, von der Kirche 418, von der Rechtfertigung 479, von der Busse 288. 297, vom Glauben 491, vom Gehorsam 564, vom Schicksal der Sünder nach dem Tod 594.

²⁷⁰ Beschluss der Synode von Charenton, 1631; die Lutheraner werden ohne Austritt aus ihrer Kirche zum reformierten Abendmahl zugelassen.

²⁷¹ Röm. 6, 2. Kol. 2, 12. Gal. 3, 27. 1 Petri 3, 21. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5.

²⁷² Cremer, H. Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe, 2. A. 1901.

²⁷³ Die Verhandlungen über die zweite Busse nach der, die mit der Taufe geschehen war, sind ein deutliches Zeichen, dass sich die griechischen Gemeinden den Glaubensstand nicht erhielten, den ihnen das Wort der Apostel gegeben hatte. Vgl. den Hirten des Hermas.

²⁷⁴ Wer den Symbolismus zur Deutung des Gebets und Opfers braucht, S. 232, hat ihn auch im Sakrament.

²⁷⁵ „Das heissen wir die Kraft des fremden Glaubens, nicht

dass dadurch jemand möge selig werden, sondern dass er als durch seine Fürbitte und Hilfe möge von Gott selbst einen eigenen Glauben erlangen, dadurch er selig werde“, Luther, E. A. 11, 65; von diesem Gedanken aus erschien ihm die Annahme des Kinderglaubens als unentbehrlich.

²⁷⁶ Die Täufer, „die behaupten, dass Kinder ohne Taufe selig werden“, werden verworfen, Augustana 9.

²⁷⁷ „Der Nutzen, den wir durch die Sakramente gewinnen, darf durchaus nicht auf die Zeit, wo sie an uns vollzogen werden, beschränkt werden, als ob das sichtbare Zeichen im selben Augenblick, wo es vorgelegt wird, Gottes Gnade herbeibrächte. Denn Gott gibt denen, die im Beginn der Kindheit getauft worden sind, als Knaben oder beim Beginn des Jünglingsalters, manchmal erst auch im Greisenalter die Wiedergeburt. So dehnt sich der Nutzen der Taufe auf den ganzen Lauf des Lebens aus, weil die Verheissung, die in ihr enthalten ist, beständig gültig ist“; consensu tigurinus 20.

²⁷⁸ Matth. 19, 14. 2 Kor. 5, 19. 1 Joh. 2, 2.

²⁷⁹ Calvin konnte kräftig sagen, dass der Leib, von dem wir beim Abendmahl reden, der gekreuzigte Leib Jesu sei. Daneben hat er aber auch den Gedanken gepflegt, das Essen seines Leibes geschehe dadurch, dass alle inwendigen Gaben, die uns durch den Geist verliehen werden, vom Leib des erhöhten Christus ausgehen. Dieser Gedanke erinnerte zwar die Gemeinde an die Gegenwart des verherrlichten Christus, schwächte aber gleichzeitig die Sicherheit, mit der sie beim Abendmahl zu handeln hat, weil so über die Geschichte, auf die Jesus unsren Glauben gründet, das Geheimnis der Berührung mit dem Leib des Erhöhten tritt und die den Christus offenbarende Tat durch die Gedanken beschattet wird, die wir uns über sein himmlisches Wesen machen sollen.

²⁸⁰ Der lutherische Satz, dass auch die Gottlosen den Leib Jesu empfangen, an dem schliesslich die Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen zerbrach, vertritt zwar den richtigen Gedanken, dass nicht unser Glaube den Inhalt des Abendmahls hervorbringe und die Gegenwart des Christus schaffe, sondern Christus sich selbst allen gegenwärtig mache, kommt aber nur dadurch zustande, dass an die Stelle des gekreuzigten Leibes der verklarte Leib gesetzt und das Brot zu seinem Träger gemacht wird.

²⁸¹ Es gilt zwar auch von der Abendmahlsfeier, dass sich das ganze Evangelium in die Anbietung der Vergebung fassen lässt, vgl. S. 263. Doch hat die Abendmahlsfeier in beiden protestantischen Kirchen gezeigt, dass damit die Gefahr zur Verkümmerung des Evangeliums verbunden ist. Das reformatorische Abendmahl blieb der Messe noch zu nahe. Wird in der Messe die Versöhnung Gottes mit der Welt bewirkt, so kommt im reformatorischen Abendmahl die Versöhnung des Schuldigen mit Gott zustande, freilich mit dem Unterschied, dass die Handlung nicht mehr in der Furcht ihren Grund hat, die Gott begütigen

will, sondern im Glauben, der sich die uns angebotene Vergebung aneignet. Aber der Vorgang bleibt auf die gläubige Busse beschränkt, mit der wir uns von unsrer Sünde weg zur göttlichen Gnade wenden. Das ist nicht die ganze Frucht des Kreuzes Jesu. Darum bleibt auch die Danksagung beim Abendmahl gehemmt; es führt nicht zur Anbetung des vollständigen Christus, der uns die Rechtfertigung, Erlösung und Heiligung gewährt.

²⁸² Die Terminologie der reformatorischen Sakramentslehre: Zeichen, Siegel, Unterpfand bleibt noch ganz von der Formel, das Sakrament sei eine Versichtbarung des Worts, abhängig. Der consensus tigurinus, der kräftig vom Werk Gottes redet, das durch das Sakrament an uns geschieht, sagt doch wieder, 7: „unsren Augen werde gleichsam ein lebendiges Bild vorgehalten, das unsre Sinne besser bewege“. Das ist die griechische Tradition, die alles nach der Beziehung misst, in die es zur Vernunft tritt, und sich damit die Not des Menschen verdeckt, die darin besteht, dass wir nicht wollen und nicht handeln, die sich damit auch die göttliche Gnade verhüllt, die darin besteht, dass sie uns wollen und handeln macht.

²⁸³ Der Ernst dieser Sachlage zeigte sich darin, dass sich Glaube und Heilsgewissheit trennten. Wenn der Glaube zur Vermutung über das wird, was im göttlichen Urteil über uns beschlossen sei, dann entsteht unvermeidlich die Bemühung, durch irgend eine weitere Beobachtung die Vermutung in Gewissheit zu verwandeln, sei es mehr lutherisch, dass vom Empfang des Sakraments erwartet wird, was die Verkündigung des Christus noch nicht gewähre, sei es mehr reformiert, dass die Bewährung des Glaubens in der Lebensführung ihn zur Gewissheit erheben soll. Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, 38 ff.

²⁸⁴ Röm. 3, 25. Der Unterschied wird an Luk. 18, 9—14 deutlich. Der Zöllner, der Gott sein reuiges Gebet darbringt, ohne seine Erhörung zu sehen, und der, dem Jesus auf sein Gebet die göttliche Antwort gibt, dass er gerechtfertigt sei, befinden sich nicht in derselben Lage. Die Veränderung, die dann eintritt, wenn das rechtfertigende Urteil Jesu Glauben findet, ist offenkundig.

²⁸⁵ Mit diesem Einwand hat Fichte das Christentum kritisiert. Seither wurde die Polemik gegen das „christliche Armsündertum“ populär.

²⁸⁶ Vgl. z. B. Gallwitz, H., die Grundlagen der Kirche, 1904, S. 189—192; freilich kein reifer Mann; er ahmt ja Chamberlain nach; und doch hat er für manches am deutschen Kirchentum ein offenes Auge. In der Rechtfertigungslehre sieht er aber nur einen die Kirche verwüstenden Schaden.

²⁸⁷ Vgl. meine Theologie des Neuen Testaments 1, 293; 2, 63—66. 103. 132. 259—272.

²⁸⁸ Luther hat immer in der Zuversicht gesprochen und gehandelt, dass der zum Glauben Gelangte auch richtig handle. Sein erstes Anliegen blieb aber, „den bebenden Schrecken der

Reue und die aufgeregte Arbeitsamkeit der Liebe mit ihrer Aszese, ihrem Kultus und ihrer Wohltätigkeit durch den Glauben zur Ruhe zu bringen. Für ihn stand darum die Frage, wie die Christenheit richtig handle, der andern, wie sie richtig glaube, weit nach. Daher blieb nicht nur die Lehre vom Staat, sondern auch die von der Kirche dürftig. Melanchthon erschien es dagegen immer als nötig, dafür, dass auch für die Glaubenden die guten Werke notwendig seien, einen Beweis zu führen. Er empfand nicht klar, dass diese Frage gar nicht mehr vorhanden ist, sowie wirklich der Glaube an die Stelle der im Schuld-bewusstsein begründeten Verzagtheit tritt.

²⁸⁹ Die Überordnung der Erlösung über die Rechtfertigung war ein Merkmal derjenigen Frömmigkeit, die unter Schleier-machers und Hegels Einfluss stand. Wenn die Religion als Gefühl aufgefasst wird, erhält die Seligkeitsfrage die erste Stelle, und wenn der Wille beseitigt und der Personbegriff für den Menschen und für Gott schwankend wird, so fällt die Versöhnung als Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen dahin, so dass der Religionsbegriff nur dann Inhalt behält, wenn der Theologe die heilsame Einwirkung Gottes auf unsren Zustand aufzuzeigen vermag. Gegen diesen Gedankengang verteidigten Kählers Lehrwissenschaft und Cremers Paulinische Rechtfertigungslehre mit der These, dass die Gewissheit der Rechtfertigung die zentrale christliche Überzeugung sei, einen Kernsatz des Neuen Testaments.

²⁹⁰ Matth. 6, 33. 16, 23. Ein wichtiges Dokument ist in dieser Hinsicht das Unser Vater, dessen drei erste Bitten unser Bitten von unsren eigenen Anliegen frei machen. Es ist ein interessanter Beleg für die Wichtigkeit der hier zu treffenden Entscheidung, dass es kontrovers wurde, ob die ersten Bitten des Unser Vater nach der Meinung Jesu wirklich Bitten seien.

²⁹¹ Röm. 6, 11. 12. 1 Joh. 3, 9. Gal. 5, 25. Erwäge das neutestamentliche „heilig“ in seiner Verwendung für die Gemeinde.

²⁹² Das Seligkeitsideal, das uns durch das Kreuz Jesu vorgehalten wird, bestimmt die ganze Tätigkeit Jesu; er tat seine Arbeit mit der schmerzvollen Klarheit des Blicks, die die Widerstände sieht, und mit der unermesslichen Freude dessen, der Gottes Herrschaft offenbart; vgl. Matth. 13, 3—8. 9, 15. 36—38. Bei den Aposteln und ebenso bei Mose und Abraham haben wir die schwächeren Analogien dazu. Die Seligkeit der Schrift behält einen einheitlichen Charakter, der darin begründet ist, dass sie den vollständigen göttlichen Willen, den nehmenden und den gebenden, Ungnade und Gnade, gleichmässig zur Offenbarung bringt und daraus die Formation des menschlichen Bewusstseins gewinnt.

²⁹³ Zum frohen Sterben vgl. S. 270.

²⁹⁴ Zur Freiheit vgl. S. 159. 160. 166—169.

²⁹⁵ Die Entstellungen der Religion, vgl. S. 239, finden sich in der christlichen Geschichte reichlich; vgl. weiter S. 541 ff. und 567 ff.

²⁹⁶ Über die Bedeutung des Danks für das Glück S. 146.

²⁹⁷ Vgl. Lütgert, Christi Kreuz und Christi Geist, in Natur und Geist Gottes S. 51.

²⁹⁸ Die Neigung, ein einzelnes Ereignis als den Eingriff der göttlichen Gnade in unser Leben auszuzeichnen, an dem die Heilsgewissheit entstehen soll, hängt mit der Unklarheit in der Rechtfertigungslehre zusammen, die aus dem Glauben an unsre Rechtfertigung nur eine Vermutung macht, vgl. S. 479. Wenn der auf Jesus gerichtete Glaube nicht mehr ausreicht, uns darüber gewiss zu machen, dass wir gerechtfertigt sind, so macht er uns auch nicht mehr über unsre Kindschaft Gottes gewiss und dann ist das Bedürfnis da, dem Glauben statt im Christus den Grund in dem zu geben, was wir in irgend einer Form erlebt haben.

²⁹⁹ 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 5, 18.

³⁰⁰ Die Definition, die Wiedergeburt sei die Gewährung des Glaubens, entstand unter dem Eindruck, die Begründung der Rechtfertigung allein auf den Glauben, vgl. S. 480, sei erschüttert, wenn nicht auch die Wiedergeburt mit dem Entstehen des Glaubens identifiziert werde. Aber die Angabe über die Bedingung, mit der wir in die göttliche Gnade treten, kann und darf nicht mit der Aussage identisch sein, durch die wir die Wirkung der göttlichen Gnade beschreiben. Dort ist die Rede vom Anfang, hier vom Ziel unsres Anteils an Gott, dort vom Grund, um dessentwillen wir uns zu Gott wenden, hier vom Erfolg, den uns unser Anschluss an Jesus verschafft. Vielmehr macht derselbe Grund die Auszeichnung des Glaubens für die Rechtfertigungslehre unentbehrlich, für die Lehre von der Wiedergeburt unmöglich. Unentbehrlich ist sie für jene, weil wir das Urteil, das uns als Sünder richtet, anzuerkennen haben, unmöglich für diese, weil wir mit der Ablehnung der Liebe und des Gehorsams im Sündigen verharren. Unentbehrlich ist sie für jene, weil wir die Vollkommenheit der göttlichen Gnade wahrzunehmen haben, unmöglich für diese, weil die Rede von einer Kindschaft Gottes, die uns ohne Liebe und Dienst bloss gläubig machte, die Vollkommenheit der göttlichen Gnade bekämpft.

³⁰¹ Joh. 3, 5. Der Satz, getauft sein bedeute wiedergeboren sein, war ein starkes Hindernis, das den deutschen Protestantismus von der vorreformatorischen Benützung der Gnadenmittel nicht wegkommen liess. Denn er schafft die Vorstellung, jedes Sakrament bringe momentan eine besondere, vereinzelte Wirkung hervor und zwar eine andere als das Wort. Auch die Abendmahlsfeier erhielt dadurch die Richtung auf einen begrenzten Zweck, auf die Beseitigung der Schuld. Wenn aber die Gnadenmittel eine sich ergänzende Reihe von Wirkungen hervorbringen, von denen uns jede nur einen Teil der Gnadengabe gewährt, so muss auch eine „Heilsordnung“ aufgestellt werden, die die göttliche Gabe in Stücke zerlegt und uns schrittweis von der Rechtfertigung zur Wiedergeburt und zur Heiligung und zur Vollkommenheit führt. Daraus entstehen unlösliche Verwirrungen, weil jeder dieser Begriffe die ganze göttliche Gabe umfasst und von den andern nicht getrennt werden kann.

³⁰² Die „zum Heil notwendigen Artikel“ sind die orthodoxe Parallele zu den pietistischen Normen, nach denen die Gründlichkeit der Bekehrung gemessen wird.

³⁰³ Die Erwägung hat sich verbreitet, ob nicht ein mit der Heiligung analoger Begriff neben die Rechtfertigung zu stellen sei, der aussage, dass das göttliche Vergeben nicht nur ein einmaliger Akt sei und auf den Moment beschränkt bleibe, in dem wir gläubig wurden, sondern sich durch unser ganzes Leben erstrecke, unsre konkreten Versündigungen begleite und ihre Folgen tilge. Es darf aber als ein Glück bezeichnet werden, dass die Kirche dem Neuen Testament verdankt, dass ihre Tradition die fortgehende Gewährung der Vergebung nicht als eine neue Erweisung der göttlichen Gnade neben die Rechtfertigung setzte, sondern dem Begriff, durch den sie die göttliche Gnade mit unsrer zeitlichen und wechselnden Geschichte verband, mit Heiligung einen positiven Inhalt gab. Notwendig und richtig ist es, dass wir in der Glaubensübung des Einzelnen und im Gottesdienst der Kirche für unsre konkreten, täglich geschehenden Versündigungen das göttliche Vergeben suchen und empfangen. Damit treten wir aber nicht über das hinaus, was uns mit der Rechtfertigung gewährt ist, sondern werden in ihr erhalten und ihrer teilhaft gemacht. Die Heiligung verhält sich zu unsrer Erlösung und Versetzung in die Kindschaft Gottes zwar analog wie die tägliche Vergebung zur Rechtfertigung, doch mit dem Unterschied, dass uns die Heiligung wirklich einen Fortschritt verschafft, uns nicht nur in dem uns gewährten Stand erhält und das über uns ergangene Urteil vollstreckt, sondern uns neue Gaben gewährt, die uns über das hinausführen, was uns der Anfang des Christenstands bereits verlieh.

³⁰⁴ Es kommen hier wieder dieselben Erwägungen in Betracht, die für das Verhältnis der Rechtfertigung zur Erlösung zu beachten sind; vgl. S. 493.

³⁰⁵ Die Schranke, an der die Kirche halt machte, findet sich immer an derselben Stelle. Sie sah deutlicher, dass das Kreuz Jesu uns den Erlass der Strafe bringt, als dass es uns den neuen Bund verschafft, vgl. S. 321. 332, deutlicher, dass die Rechtfertigung die Vergebung unsrer Sünden ist, als dass sie uns das göttliche Wohlgefallen verleiht, vgl. S. 263. 481, deutlicher, dass der Glaube sich auf Gottes Werk stützt und uns dadurch über unsere Ohnmacht tröstet, als dass er uns Kraft zum Handeln gibt, vgl. S. 121. 372. 407. 495. Darum schwebt ihr auch bei der Heiligung das negative Ziel, dass wir aufhören zu sündigen, deutlicher vor als das positive, dass wir als Werkzeug der göttlichen Gnade brauchbar werden.

³⁰⁶ Parallel damit ist die Wichtigkeit, die für die Tradition die Erinnerung an den Fall Adams hat, sowohl bei der Bildung des Urteils, mit dem wir unsre Sünden richten, vgl. S. 277, als beim Verständnis der Sendung, die der Christus hat, vgl. S. 636 (Anm. 163).

³⁰⁷ An dieser Stelle macht sich zugleich der Zusammenhang

geltend, der die Heiligung mit der christlichen Hoffnung verbindet. Wenn sich diese eudämonistisch entstellt, so verliert nicht nur die Gemeinde das Ziel, auf das ihr ganzer Dienst gerichtet ist, sondern es wird auch dem Einzelnen undeutlich, was Paulus den Lauf nach dem himmlischen Siegespreis oder das Suchen dessen, was droben ist, genannt hat; Phil. 3, 14. Kol. 3, 1.

³⁰⁸ Im Zusammenhang mit dieser Tendenz, die durch die Verbindung des Wortes Jesu mit dem Aristotelismus ihr wissenschaftliches Signal bekam, blieben alle ethischen Gedanken, die über das Einzelleben hinausgreifen, ärmlich. Zur Verkümmern des Sinnes für das Recht, die es nur als Not betrachtet, vgl. S. 68. 435; zur ängstlichen Umzäunung der Liebe vgl. S. 237.

³⁰⁹ Darin machen sich die Störungen sichtbar, die sich aus den Übertreibungen der Sündenlehre ergeben, vgl. S. 242.

³¹⁰ Deshalb stellte die Kirche an ihren Lehrstand einzig die Frage, was die Schrift sage, und verengert diese nochmals dahin, was sie zur Begründung des Glaubens sage; vgl. S. 399. 407. Nur darin soll die erleuchtende Wirkung des Geistes bestehen, dass er uns die Erkenntnis gibt, die Schrift sei Gottes Wort; S. 371.

³¹¹ Vgl. S. 418. Wird das Verhältnis der Kirche zum Reich Gottes erörtert, so ist die Frage immer nur die, ob sich der Umfang des göttlichen Reichs mit dem der Kirche decke, nicht die, wie die Kirche zum Organ des göttlichen Reichs werde. An den von Ritschl gerügten Gedanken des Pietismus, dass er durch seine Arbeiten das göttliche Reich baue, hängte sich zweifellos viel Eitelkeit und Kleinlichkeit; aber dafür gebührt ihm Dank, dass er die Kirche wieder ernsthaft als das Werkzeug des göttlichen Reichs verstand.

³¹² Matth. 5, 48. 19, 21. Heb. 10, 14. Kol. 2, 10.

³¹³ Wird aus der Gebetsverheissung Hoffart abgeleitet und die Erhörung für erzwingbar gehalten, vgl. S. 225, dann treten auch die phantastischen Ansprüche an die Leistungsfähigkeit der Christenheit und die Unfähigkeit zur Selbstbeurteilung unvermeidlich ein.

³¹⁴ Der Grund, weshalb der consensus Genevensis nicht zu wiederholen ist, liegt weniger in dem, was er über den göttlichen Willen sagt, als darin, dass er analog wie die Formeln über das Abendmahl und er noch besonders nachdrücklich die Regel handhabt, dass die kirchliche Gemeinschaft die Identität der Theologie voraussetze. Die Verwandlung der Kirche aus der Gemeinschaft des Glaubens in die der Erkenntnis ist vollzogen, wenn die Aussagen über den ewigen und verborgenen Willen Gottes zur Bedingung der kirchlichen Gemeinschaft gemacht werden.

³¹⁵ An der Tatsache, dass die Prädestinatianer die grossen Arbeiter waren, dass nicht Origenes, sondern Augustin die Geschichte der Kirche bleibend bestimmte, dass Luther gerade in den Kampfesjahren den prädestinarianischen Satz pflegte und dasselbe vom Gründer des christlichen Genfs gilt, dass die Kirchen unter dem Kreuz aus ihm ihr Vermögen zum Widerstand und

zu ihren positiven Leistungen schöpften, hat nur der einen Anlass zum Erstaunen, der den Erwählungssatz mit dem Determinismus verwechselt. Dieser lähmt das Handeln, weil die theoretische Verneinung des Willens auch seine Betätigung schwächt, während der Erwählungssatz zum Handeln stärkt, da er unsren Willen in Gottes Willen begründet.

³¹⁶ Vgl. S. 194. Was die Wanderung der Erwählungslehre aus der Heilslehre hinaus an den Anfang der Gotteslehre bedeutet, lässt sich schon bei Beza erkennen. Es gibt zwar für die Theologie keine allein gültige Arbeitsregel, die die Reihenfolge ihrer Aufgaben ein für allemal bestimmte. In diesem Fall war aber die Änderung der Anordnung ein Zeichen der inneren Schwächung. Denn sie macht sichtbar, dass sich die Theologie nicht mehr um die Begründung ihrer Sätze bemüht, darum auch nicht mehr darauf achtet, wie sie die Kirche bei der Aneignung ihrer Erkenntnisse unterstütze. Das Dogma ist fertig und wird nur noch nach logischen Gesichtspunkten bearbeitet. Das ist das Kennzeichen des scholastischen Betriebs, vgl. S. 615.

³¹⁷ consensus Genev. Niem. 270: „Verdrehte Menschen fragen, wie sie über ihr Heil, das im geheimen Rat Gottes verborgen ist, gewiss sein können. Da uns im Christus die Gewissheit des Heils vorgelegt ist, handeln die verkehrt und nicht ohne Angriff gegen den Christus selbst, die an dieser Quelle des Lebens vorübergehen, aus der sie zu schöpfen vermögen, und sich bemühen, das Leben aus den verborgenen Tiefen Gottes hervorzuholen.“ conf. helv. post. 10: „Wir tadeln die, die jenseits von Christus fragen, ob sie von Ewigkeit her erwählt seien und was Gott vor aller Ewigkeit über sie beschlossen habe. Denn die Verkündigung des Evangeliums muss gehört und ihr geglaubt werden und es darf kein Zweifel daran entstehen, dass du, wenn du glaubst und im Christus bist, erwählt bist.“

³¹⁸ Unter der Entwertung alles dessen, was in der Zeit und Geschichte wird, durch den Erwählungsgedanken hat der Kirchenbegriff besonders schwer gelitten; vg. Anm. 244.

³¹⁹ Beugt sich der Glaube auf seinen eigenen Wert und seine Wirkungsmacht zurück, dann erregt der Erwählungsgedanke nur den Zweifel und die Furcht. Denn die Frage, wann unser Glaube so fest und gross sei, dass er unsre Gemeinschaft mit Gott ewig mache, ist ebenso falsch wie die andere, wann er so gross und stark sei, dass er unsre Gerechtigkeit sei; vgl. S. 487. Das Göttliche und darum Ewige und Gerechte am Glauben ist nicht unser seelischer Akt, sondern der, an den wir glauben. Sowie darum die reformierten Theologen darüber Bestimmungen für nötig hielten, wann der Glaube gross genug sei, um als Glaube zu gelten, war das Schicksal der Erwählungslehre entschieden; nun war sie nur noch eine quälende Last, nicht mehr der Grund zum dankbaren Preis Gottes.

³²⁰ Da nicht eine abstrakte Seele, sondern der Mensch mit dem konkreten Verlauf seiner Geschichte erwählt wird, lässt sich mit der Konkordienformel sagen, wir seien erwählt, weil Gott

unsren Glauben sieht. Die Formel ist aber gefährlich, weil sie die nomistische Schätzung des Glaubens nahe legt, die den Glauben für das Mittel hält, mit dem der Mensch Gott an sich heranzubringen vermöge. Daraus, dass uns von der Erwählung auch unsre Arbeit, die wir im Dienst der göttlichen Regierung auszuführen haben, zugeteilt wird, entstehen die Versuche, den göttlichen Willen aus seinem Zweck zu deuten: wir seien erwählt, weil unser Werk durch uns geschehen soll, Paulus dazu, dass er Apostel sei, Luther dazu, dass er der Kirche den Glauben zeige u. s. f. Vgl. Rothe, Dogmatik 2, 30. Am Versuch, den göttlichen Willen teleologisch zu deuten, haftet aber dieselbe Gefahr wie an seiner Begründung durch unsren Glauben, dass wir unsre Arbeit als das schätzen, was uns die göttliche Gnade verschaffe, und uns dadurch über Gott erheben.

³²¹ Wird die Frömmigkeit als Gefühl beschrieben, dann bieten sich folgerichtig für den Vorgang, der durch die Kenntnis Jesu in uns entsteht, mechanische Formeln an; die Stärke des Gefühls, das in der Begegnung mit ihm in uns erwache, soll uns überwältigen. Vgl. Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott. Das Gefühl, von dessen Stärke unser Anschluss an Jesus abhängen soll, ist vielleicht das ästhetische Wohlgefallen an der Herrlichkeit seines Lebens oder die Bewunderung für den Heroismus seiner Liebe oder die Unseligkeit im Blick auf unsren inwendigen Mangel und Seligkeit im Anblick seiner Seligkeit. Werden diese Gefühle stärker als die, die uns sonst bewegen, so sei der Glaube an ihn bewirkt. Sehen wir von der Psychologie ab, die hier zur Verwendung kommt: der durch Jesu Werk geschaffene Tatbestand wird so verkürzt. Da er den Sendungs- und Amtsgedanken verwendet, tritt er als der Wollende an uns heran, der von uns unsren Willen fordert, und da er seinen Amtsgedanken auf seine Gemeinschaft mit Gott stellt, so bewegt er die Totalität unsres persönlichen Lebens mit Einschluss unsres Willens. Wir haben also nicht nur zu beobachten, wie sich das Stärkeverhältnis zwischen unsren Gefühlen herausbildet, sondern es wird uns von ihm eine Wahl vorgelegt. Daher besteht die christliche Predigt nicht in der dichterischen Reproduktion der Geschichte Jesu, sondern sie ist Berufung.

³²² Durch diese Erkenntnis einigen wir uns mit dem Dogma der Reformation, das sich nicht täuschte, wenn es mit dem Satz begann, der Glaubende besitze in seinem Glauben das Zeugnis des heiligen Geistes. Zu eng wurde dieser Satz nur dadurch, dass er einzig die Autorität der Schrift begründen sollte, während der Glaube, den uns die Schrift gibt, sein Ziel nicht in der Schrift, sondern in Gott hat, der uns im Christus durch die Schrift beruft.

³²³ Darum hat die Kirche, sowie sie im Glauben an Jesus ihren Grund hat, das Merkmal der Allgemeinheit, vgl. S. 419, und darum ist die Verkündigung Jesu, sowie sie im Glauben geschieht, nie nur eine Betrachtung, sondern ein Akt, der den Hörer in eine reale Beziehung zur göttlichen Gnade setzt. Dazu

wird sie aber nicht durch die Persönlichkeit des Redenden, sondern dadurch, dass sie den Hörer glaubend zum Christus führt.

³²⁴ Darin bewährt sich der Satz, S. 488, dass in der Gewährung der Gerechtigkeit an den Glaubenden Gottes Recht und Liebe vollkommen geeinigt sind.

³²⁵ Vgl. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, § 497—499.

³²⁶ Zur richtigen Behandlung des Zweifels vgl. S. 125.

³²⁷ Zur Beziehung des Glaubens auf Dinge vgl. S. 118.

³²⁸ Der Unterschied zwischen dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts und der Reformation wird an den Definitionen des Glaubens deutlich sichtbar, wie sie z. B. Heppe in seiner Dogmatik der reformierten Kirche zusammenstellte. Eine Definition wie die: „der Glaube ist die Zustimmung, durch die die von der heiligen Schrift überlieferten Dinge angenommen werden“, drückt das nicht mehr richtig aus, was die Formel „an die Bibel glauben“ meint. Diese entspricht dem Ursprung der Bibel aus dem Geist Gottes und ihrem Zweck, uns in seine Gnade zu führen; wenn sie aber sagen soll, dass der Glaube einzig das Buch, nichts über ihm, zu seinem Gegenstand mache, so wird dem Zeugnis der Schrift der Glaube versagt. Der der Schrift gehorsame Glaube ist Glaube an Gott.

³²⁹ Wenn das Ziel Jesu durch fremdartige Surrogate Heros, Idealmensch, Prophet ersetzt wird, vgl. S. 305—309, so ist mit der Aufhebung seiner Verbundenheit mit der Gemeinde auch der auf ihn gerichtete Glaube aufgehoben. Das hat Fichte nachdrücklich gesagt, schon in der Anweisung zum seligen Leben, 5, 485. Damit lässt sich die Beobachtung leicht verbinden, dass allerdings in den Anfängen des Christentums der Jesus dargebrachte Glaube die Gemeinde schuf; nur seien die historischen Vermittlungen, die in den Anfängen wirksam waren, für uns nicht mehr nötig und nicht wiederholbar. Die Differenz im Glauben, die dadurch sichtbar wird, entsteht aber nicht nur durch die besondere Lage der ersten Jünger, sondern hat ihren Grund in einer verschiedenen Beurteilung der Verbundenheit Jesu mit Gott.

³³⁰ Vgl. z. B. Althaus, P., die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, 1897, S. 299.

³³¹ Das ergibt jenen praktischen Syllogismus, zu dem das reformatorische Dogma dem Glaubenden riet. Heidelb. Kat. 86: „Wir sollen gute Werke tun, dass wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiss seien.“ Wolleb 23: „Wer bei sich die Gabe der Heiligung spürt, durch die wir der Sünde sterben und der Gerechtigkeit leben, der ist gerechtfertigt, berufen, mit wahren Glauben beschenkt und erwählt. Ich spüre das aber durch Gottes Gnade. Also bin ich gerechtfertigt, berufen, erwählt.“ Schneckenburger, vergleich. Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs 38 ff., empfand die Wichtigkeit des religiösen Vorgangs, der in der Pflege des praktischen Syllogismus zum Vorschein kommt, vermengte aber seine Beobachtung mit Spekulationen.

³³² Die Gewöhnung, die Gewissheit des Glaubens erst aus seinem sittlichen Erfolg abzuleiten, führte die Kirche in die Aufklärung hinüber. Ein Satz wie der Ostervalds, catechisme 90: nous ne pouvons nous assurer, que nous avons la foi, que par les oeuvres, stellt fest, dass dieser Übergang vollzogen ist.

³³³ Der allgemeine Glaube kommt besonders leicht und häufig in starken Verbänden zustande, die das von ihnen vertretene Wort allen ihren Gliedern als Wahrheit in die Seele legen, auch wenn sich ein verborgener Widerstand seiner Aneignung widersetzt. Da aber das ältere Dogma noch wenig Aufmerksamkeit für das Leben der Kirche hat, so wird bei der Erörterung des allgemeinen Glaubens nicht wahrgenommen, dass damit auch von der doppelten Aufgabe der Gemeinschaft gesprochen wird, ihre Überzeugungen für ihre Glieder wirksam zu machen und sie gleichzeitig vor der Bedrückung zu schützen, die ihnen einen Glauben auflegt, der nicht der ihrige ist. Melancthon dachte bei der Unterscheidung des besonderen vom allgemeinen Glauben nur an die Schwierigkeiten, die die Aneignung der Sündenvergebung verhindern können; vgl. corp. ref. 21, 491.

³³⁴ Zur Ablehnung der fides implicita vgl. Calvins Vorrede zur Institution und Ritschls fides implicita. Das Schwanken der Kirche zwischen dem Köhlerglauben — der Kohlenbrenner galt als Beispiel für die unverschuldete Unwissenheit — und der gerecht machenden Theologie zeigt ihre Entfernung vom N. T. Denn dieses macht sichtbar, dass uns die Glaubensgerechtigkeit sowohl vor der Gnosis als vor dem Agnostizismus schützt. Paulus und Johannes, die Bildner des christlichen Denkens, waren beide zugleich radikale Antignostiker.

³³⁵ Wie sich in dieser Beziehung das N. T. verhält, dazu vgl. meinen Glauben im N. T. dritte Bearbeitung S. 284.

³³⁶ Jesus hat im Verkehr mit seiner Umgebung aufs deutlichste sichtbar gemacht, dass er beim Glauben nicht an eine Abstraktion, sondern an diejenige Zuversicht dachte, die das konkrete Verhalten bestimmt. Daher auch der Begriff „Kleinglaube“, der ausdrückt, dass der Glaube gerade da nicht betätigt wurde, wo ein besonderer Anlass ihn vom Menschen verlangte.

³³⁷ Röm. 12, 3.

³³⁸ 1 Kor. 12, 9. Für die besonderen Erweisungen des Glaubens gilt dieselbe Regel wie für die besonderen Betätigungen der entsagenden Liebe, S. 445.

³³⁹ Matth. 17, 20. Die Tradition hat sich den Inhalt der Verheissung Jesu verdunkelt, indem sie für die Stelle einen „wundertätigen Glauben“ konstruierte. Dem kleinsten Glauben verhiess Jesus die allmächtige göttliche Gnade und Hilfe.

³⁴⁰ Dass dadurch das Recht für die Kirche nicht entbehrlich wird, darüber vgl. S. 435.

³⁴¹ Das hat die Formel Orthodoxie unbrauchbar gemacht. Sie drückt zwar zunächst den einfachen und unvergänglichen Gedanken aus, dass die Kirche in allem, was sie lehrt und tut, der Wahrheitsregel zu gehorchen hat. Die Formel hat aber den

Sinn erhalten, dass die Richtigkeit der Lehre zuerst und vor allem durch ihre Übereinstimmung mit den früheren Geschlechtern zu bewähren habe, und dies macht sie unbrauchbar. Die blosse Wiederholung der von den Früheren erworbenen Erkenntnis versucht, die Einheit der Kirche auf mechanischem Weg herzustellen; je ernsthafter ein solcher Versuch unternommen wird, um so gründlicher zerstört er die Gemeinschaft des Glaubens.

³⁴² Vgl. meine Theologie des N. T. 1, 37—58.

³⁴³ Zum Begriff Fleisch und Welt vgl. 272, zum Erfolg der Bekehrung S. 294, zu dem, was uns die Erlösung verschafft, S. 499.

³⁴⁴ Röm. 12, 2.

³⁴⁵ Die Art, wie die kirchliche Sprache das Wort Busse färbte, macht immer die Erinnerung nötig, dass der Schmerz, der die Abweisung der falschen Begehrung begleitet, nicht das einzige und nicht das wesentliche Merkmal der Busse ist. Die Reue, die Jesus verlangt, ist ohne den neuen Willen nicht da. Vgl. S. 288. Wie es einen allgemeinen Glauben gibt, der das Verhalten des Menschen nicht bestimmt, so gibt es auch eine allgemeine Busse, die das Böse nur im allgemeinen verurteilt, aber seine konkreten Betätigungen nicht erreicht. Vgl. S. 297.

³⁴⁶ Vgl. das zur Wiedergeburt Gesagte S. 505.

³⁴⁷ Das reformatorische Dogma hat die Busse und den Glauben fest verbunden, da es dem Glauben das Erschrecken vor der Sünde voranstellt, das durch das Gesetz bewirkt wird, und der Befreiung von der Sünde durch den guten Willen den Glauben voranstellt, der durch das Evangelium entsteht. Demgemäss kann der Glaube nicht ohne den Anfang der Busse entstehen, die Busse aber nicht ohne den Glauben vollendet werden. Werden die beiden Vorgänge schärfer unterschieden, so entsteht die Frage, welcher von ihnen der erste sei. Für die Priorität des Glaubens lässt sich sagen, dass die Busse, solange sie ungläubig bleibt, sich selbst zerstört und statt der Befreiung von der Sünde neue Sünde wirkt. Sie bleibt erfolglos, bis sie uns durch den Glauben Gott unterwirft. Für die Priorität der Busse lässt sich sagen, dass die Verwerflichkeit der Sünde als das Nächste und unmittelbar Gewisse vor uns steht, weshalb kein Vertrauen zu Gott ohne die Abwehr des Bösen entstehen kann. Ein unbussfertiger Glaube wäre eine giftige Korruption, weil so die Sünde sogar vor Gott festgehalten würde. Dadurch, dass beide Betrachtungen richtig sind, wird festgestellt, dass von den beiden Funktionen keine ohne die andere besteht, da sie nicht auf eine sich ablösende Sukzession, sondern auf Koexistenz eingerichtet sind. Aus der Voranstellung des Glaubens entsteht die Gefahr des unsittlichen Quietismus, aus der Voranstellung der Busse die Gefahr des Moralismus und der sich quälenden Aszese.

³⁴⁸ Der Satz, der Glaubende bringe es nur noch zur kindlichen Ehrfurcht vor Gott, ist ein schädliches Erbe der Aufklärung. Wie sich Glaube und Furcht einigen, dazu vgl. S. 153.

³⁴⁹ Über die Zuchtmittel vgl. S. 437.

³⁵⁰ Zur Verpflichtung der Gemeinschaft zur Busse vgl. S. 292. Nur so vollzieht eine Kirche ihre Trennung von der Welt richtig, S. 449, und nur so wird aus dem Streit der Konfessionen etwas Besseres als ein gehässiger Zank; S. 451 ff., und nur so wird der Zweifel an der Kirche gehoben, der sich auf ihre schädlichen Wirkungen beruft, S. 424.

³⁵¹ Ein heimlicher Kampf gegen die Liebe kommt auch in der Ableitung des Dienstes aus unsrer Dankbarkeit ans Licht. Ihr Zweck ist zwar, das Werk vollständig mit dem Glauben zu einigen und die Liebe dadurch vor der selbstischen Entartung zu schützen. Aber dieser Zweck wird dadurch nicht erreicht, weil der Begriff Dank uns bei uns selbst festhält, gewiss bei dem, was Gott an uns tut, aber eben bei dem, was wir selbst von ihm empfangen. Die Lösung von uns selbst, die wir bedürfen, und auch in der Tat durch Jesus erhalten, erreichen wir dadurch, dass die Liebe in uns begründet wird. Die Angst vor ihr muss aus der Kirche wieder verschwinden; das N. T. kennt diese Angst nicht.

³⁵² Da die Liebe ohne die Busse uns unmöglich ist, so greifen hier auch die S. 298 beschriebenen Vorgänge wirksam ein. Alle Akte, durch die wir uns von der Sünde befreien, erhalten nur durch den Glauben ihr Mass und ihre Richtigkeit.

³⁵³ Zur Heiligung gehört der Gehorsam wie zur Rechtfertigung der Glaube, S. 480, und zur Wiedergeburt die Busse, S. 533.

³⁵⁴ Zur Verbindung, die zwischen unsrem Glauben und unsrem Handeln besteht, vgl. S. 528. 533. 540. Sie geht schliesslich auf die kausale Verbundenheit zurück, in der unser Denken mit unsrem Wollen und Wirken steht, S. 100. 102.

³⁵⁵ Dass die Kirche im Gesetz nur das Verbot und die Verurteilung vernahm, am Kreuz Jesu nur das die Schuld büssende Leiden sah, von der Heiligung nur die Beseitigung der schlechten Begehrung erwartete und daher nur die Aszetik pflegte und dass sie nur deshalb gehorchen wollte, weil sie sonst nicht glauben könnte, das ist ein in sich zusammenstimmender Gedankengang. Wenn wir dagegen einsehen, dass uns das Gesetz Gottes deshalb vom Bösen trennt, weil es uns an das Gute bindet, und Jesus unsre Sünde deshalb büsste, weil er uns in Gottes Gnade einführt, die uns dadurch heiligt, dass sie uns Pflicht und Dienst verschafft, dann wollen wir auch deshalb gehorchen, weil Gottes Wille für uns gültig ist und getan werden muss. Der Satz, an den Schwächen des reformatorischen Dogmas sei Paulus schuld, ist nicht richtig. Paulus hat freilich den negativen Erfolg des Gesetzes, solange unser Anteil an Gott nur im Gesetz besteht, mit eindrucklicher Klarheit ausgesprochen, nicht nur dazu, um die Fixation der für die jüdische Gemeinde gültigen Sitte aufzuheben, sondern dazu, um den zum Christus gewendeten Glauben zu begründen. Er hat aber ebenso bestimmt gesagt, dass Christus seine Gemeinde an den göttlichen Willen binde und ihr im Dienst Gottes ihren Beruf gebe.

³⁵⁶ Die Angst vor dem göttlichen Gebot wird dadurch gestärkt, dass sich die Verdiensttheologie an den Gedanken, Jesus mache Gottes Willen zu unsrem Gesetz, heftete. Allein mit dem Anschluss an Jesus ist die Verdienstlehre tot, weil uns mit ihm sowohl das Geständnis unsrer Verschuldung als die Wahrnehmung der frei gebenden göttlichen Gnade gewährt ist; vgl. S. 199.

³⁵⁷ Diejenige Denkarbeit, die S. 407 die dogmatische Kritik der Schrift hiess, ist die unentbehrliche Voraussetzung und wieder die Folge davon, dass die unsren Willen regelnde Norm uns nicht nur von aussen und nicht nur von innen, sondern durch das Zusammenwirken der Schrift und des Gewissens gegeben wird. Wir erleben darin das einträchtige Wirken der beiden Zeugen Gottes, des Christus und des Geistes.

³⁵⁸ Das, was man christliche Schwärmerei nennen kann, zeigt immer beides, dass der Mensch nur nehmen will, ohne zu geben, sich zueignet, was Gottes ist, Gottes Wort reden will, ohne zu hören, Gottes Werk tun will ohne Busse und Gehorsam, und dass Gott nur nehmen soll, ohne zu geben, den Menschen sich selbst entrücken soll, damit der Mensch nichts mehr, sein Wort nichts als Gottes Wort, sein Wille nichts als Gottes Wille sei. In dieser Schwankung wird sichtbar, dass die Liebe nicht erreicht und der unversöhnte Stand nicht überschritten ist. Das bringt alle diese Vorgänge in einen Gegensatz gegen den Christus und sein Kreuz.

³⁵⁹ Matth. 22, 31, 32.

³⁶⁰ Die Platonische Deutung des Todes, nach der nicht die Seele, sondern nur der Leib stirbt, macht den Beweis für die Unsterblichkeit nötig; sie muss zeigen, dass das Sterben einzig das Körperliche an uns zerstöre. Die christliche Deutung des Todes, die unsre Sterblichkeit mit der Verwerflichkeit unsres Willens zusammenfasst, erträgt solche Beweise nicht, sondern verlangt von uns die Anerkennung des göttlichen Urteils; vgl. S. 266. Die Hoffnung, dass es für uns aufgehoben werde, kann nur am Werk Gottes entstehen, dessen Urteil uns sterben heisst, nur am Christus, in dem Gott uns mit sich versöhnt.

³⁶¹ Diese Einrede geht mit derjenigen parallel, die sich gegen die christliche Rechtfertigung auf den alttestamentlichen Glauben an Gottes Vergebung beruft, S. 485.

³⁶² Wir halten dadurch nicht nur jene Beurteilung des Todes fest, die ihn als den Sold der Sünde wertet, S. 266, sondern auch das Urteil Jesu über seinen Tod, mit dem er ihn als die stellvertretende Vollstreckung des göttlichen Urteils litt, S. 320, 327.

³⁶³ Matth. 24, 31. 25, 31—46; vgl. 1 Kor. 15, 23—28. Röm. 8, 19—23.

³⁶⁴ Matth. 24, 36.

³⁶⁵ Matt. 13, 24—30. Mark. 4, 26—29.

³⁶⁶ Matt. 22, 23—32. 1 Kor. 15, 35—49.

³⁶⁷ Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 1. 6—9. Apost. 7, 58. Röm. 14, 8. 1. Kor. 3, 22. 23. Apok. 1, 18. 14, 13.

³⁶⁸ Luk. 23, 43.

³⁶⁹ 2 Kor. 5, 1.

³⁷⁰ Luk. 16, 19—31.

³⁷¹ Zum Eingang Jesu in den Ort der Toten vgl. S. 366.

³⁷² Deshalb verkümmert die seelsorgerliche Arbeit der Kirche zur Pflege der Sterbenden.

³⁷³ Philem. 15. Phil. 2, 16. 1 Thess. 2, 19. 2 Kor. 1, 14. 4, 14.

³⁷⁴ 2 Thess. 2, 3—12. Apok. 13 und 17. 1 Joh. 2, 18—23. 4, 1—3.

³⁷⁵ Apok. 20—22. 1 Kor. 15, 23—28.

³⁷⁶ Matth. 25, 31—46. Röm. 5, 9. 10. Es ist eine empfindliche Abweichung vom Wort Jesu, wenn die protestantische Geringschätzung des Werks dazu führt, das Gericht Jesu nur als die beschämende, Demut wirkende Enthüllung der Sünde zu beschreiben; vgl. Stange, moderne Probleme, S. 199—205. Darin, dass der treue Knecht als treu behandelt wird, offenbart Jesus die Vollkommenheit seiner Gnade.

³⁷⁷ 1 Kor. 15, 28. Apok. 21 und 22. Matth. 22, 30. 1 Joh. 3, 2.



Sachregister.

- A.**
 Abendmahl 468—473.
 Teilnahme des Geistlichen 426.
 evangelisches 640. 654.
 Aberglaube 130.
 Abhängigkeitsbewusstsein:
 vollständiges 25.
 verdeutlicht durch das Gefühl 133.
 durch das Gewissen 189.
 bei Schleiermacher 609.
 Absolution 474.
 Abstraktion:
 ihre Überschätzung 32. 617.
 verbunden mit dem Rationalismus 98.
 nicht verwendbar in der Ethik 182. 625.
 entwertet die Geschichte 310.
 Abstumpfung:
 des Gefühls 143.
 des Gewissens 185.
 Adam:
 sein Fall 277.
 bei Paulus 636.
 Bedeutung für die Tradition 658.
 Alexandrinische Theologie 621.
 Amt:
 das staatliche 82.
 seine Verderbnis 84.
 das religiöse 85.
 Jesu 304.
 seine drei Ämter 333.
 der Apostel 385.
 das kirchliche 425.
 seine Verderbnis 427.
 seine Begründung 428. 648.
 sein Verhältnis zur Gemeinde 454.
 Amtsgnade 430.
 Anarchie:
 im Staat 70.
 in der religiösen Gemeinschaft 79.
 in der Kirche 428.
 im Schriftgebrauch 645.
 Anbetung:
 Antrieb zu ihr 138.
 schafft den Begriff heilig 157.
 Teil des Gebets 220.
 christliche 434. 570.
 beim Abendmahl 655.
 Anlage:
 religiöse 108.
 Antinomismus 259.
 Apathie:
 im Fühlen 134.
 nicht bei Jesus 342.
 nicht in der christlichen Seligkeit 498.
 Apologetik:
 mittelst der Skepsis 45.
 mittelst des Naturalismus 46.
 mit der Kulturarbeit 235.
 veranlasst durch den Cartesianismus 606.
 Verhältnis zur Dogmatik 617.
 Apostel 384—390.
 ihre Kreuzeslehre 319.
 ihre Christologie 355. 357. 359.
 ihre Tauflehre 457.
 ihr Abendmahl 469.
 ihre Zuchtübung 557.
 ihr Glaube 620.
 ihr Bekenntnis 637.
 kämpfen gegen den Intellektualismus 619.
 ihre Nachfolger 390.
 Apostolikum 641.
 apriori, religiöses 610.
 Aristotelismus 636.
 Artikel, notwendige 658.
 Ästhetisches Gefühl 137. 145. 623.
 ob Zweck des Kultus 630.
 Aszese:
 als Äusserung der Reue 291.
 christliche 444.
 kein Ersatz für die Heiligung 518.
 warum auch im Protestantismus verbreitet 631.
 Atheismus 28.
 Atom 43.
 Aufklärung:
 Gottesbegriff 152.
 Urteil über das Denken 174.
 über die Dummheit 122.
 Tugendlehre 202.
 macht den Willen zweifelhaft 623.
 Ethik 624.
 verliert den Begriff Sünde 630. 635.
 Deutung des Bösen 632.
 beseitigt die Furcht Gottes 664.
 Teleologie 612.
 Fassung der Busse 297.
 Ablehnung des Christus 307.
 Umwandlung der Kirche 454.
 Urteil über den Katholizismus 651.

Augustana 452. 654.
 Augustinismus 242. 630.
 Autonomie 190.
 Autorität:
 Jesu 349.
 der Apostel 385.
 der Schrift 405—413.
 Gegensatz zur Erfahrung 648.

B.

Babylonischer Mythos 114.
 Bann 438.
 Baptismus:
 Gemeindebildung 454.
 Einrede gegen die Kindertaufe 461.
 Basler Bekenntnis 653.
 Beichte:
 ihr Wert 289.
 katholische 451. 635.
 Bekehrung:
 ihre Möglichkeit 294.
 die christliche 547 bis 549.
 ihre Arten 552.
 Bekenntnis:
 Teil des Gottesdienstes 214. 228 bis 230.
 das der Apostel 637.
 das der Reformation 452.
 Belgisches Bekenntnis 649.
 Berner Synodus 606.
 Beruf:
 verschieden vom Amt 82.
 der religiöse 85.
 der irdische 237. 630.
 Jesu vollendet im Kreuz 317. 638.
 der christliche 416 bis 419.
 der des Geistlichen 426.
 Beschneidung und Kindertaufe 464.
 Besserung:
 Ziel der Strafe 258.
 Folge der Reue 294.
 Beweis:
 Aufgabe der Theologie 12. 611.
 der Predigt 622.

seine Grenzen 107.
 für Gott aus der Kreatürlichkeit 27. 611.
 aus der Natur 55—62.
 aus dem Wunder 62.
 aus der Geschichte 91.
 aus dem Wissen 104.
 aus dem Gewissen 188.
 aus der Liebe 205.
 aus dem Gebet 226.
 aus der Strafe 258.
 aus der Vergebung 260.
 aus der Reue 288.
 aus dem Christus 86. 265. 304—309.
 ontologischer 617.
 für die Unsterblichkeit 577. 666.
 Bewunderung 137. 145.
 religiöse 147.
 Bewusstsein 24.
 Verhältnis zum Unbewussten 618.
 vom Geist geschaffen 375.
 von der Inspiration nicht zerstört 398.
 Jesu 347.
 Bibel 397—416.
 Erkenntnismittel des Theologen 397. 607.
 Mittel unsres Gottesdienstes 434.
 Jesu Verhältnis zu ihr 393.
 der Glaube an sie 535. 662.
 der Gehorsam gegen sie 566.
 Bibelkritik 407. 646.
 ihr Urteil über die Natur 52.
 über Gottes Seligkeit 149.
 über unsre Seligkeit 497. 656.
 über den göttlichen Zorn 150.
 über unsren Willen 168.
 über die Liebe 206.
 über die Liebe Gottes 211.
 ihr Busswort 261.

ihr Urteil über den Tod 266.
 über die Verbreitung des Bösen 271.
 über den Urstand 277.
 über den Teufel 279.
 Bild Gottes, das ewige 131. 381.
 Bitte:
 Teil des Gebets 220.
 die christliche 434. 570.
 ihre Begründung 628.
 Brüdergemeinde 455.
 Bund, neuer 321.
 Busse:
 tägliche 294. 550.
 Aufgabe der Gemeinde 292. 556.
 der Kirchen 453. 651.
 Verhältnis zur Wiedergeburt 508. 553.
 ihre Verbindung mit dem Glauben in der reformatorischen Lehre 664.
 die zweite 458. 653.

C.

Cartesianismus 606. 615.
 Charakter 164. 165.
 Charenton, Synode 653.
 Charisma und Amt 429.
 Christentum:
 unbewusstes 301. 536.
 rationales 419. 439.
 Christlich-sozial 615.
 Christologie:
 ihr Verhältnis zur natürlichen Theologie 17—19. 300—303.
 wann abergläubisch 131.
 Inhalt der Predigt Jesu 346.
 warum sie die alte Kirche schädigte 357.
 Christus:
 Sinn des Namens 304.
 Grund des Verlangens nach ihm 73. 81. 86.
 seine Beziehung zum Gewissen 192.
 wiefern Grund des Providenzglaubens 61.

der Erfüller des Gesetzes 260.
 der Versöhner 265.
 consensus genevensis 659. 660.
 consensus tigurinus 654. 655.

D.

Dank:
 sein Wert 146. 623.
 Grund des Dienstes 665.
 Teil des Gebets 220.
 der christliche 434.
 Deduktion 97.
 Demut:
 ihr Grund 158.
 Merkmal der Liebe 211.
 des Gebets 222.
 Jesu 342.
 Denken:
 seine Stufen 95.
 sein Gesetz 96.
 Verhältnis zum Wollen und Wirken 100 bis 103.
 zum Glauben 120. 495.
 zur Liebe 202.
 das göttliche 33. 38. 131.

Despotismus:
 staatlicher 70.
 staatskirchlicher 76.
 religiöser 79.
 christlicher 427.

Determinismus:
 naturalistischer 163.
 religiöser 166.
 Unterschied von der Erwählung 660.

Dogma:
 sein Inhalt 11.
 wie es entsteht 14.
 was es leistet 80. 434.
 das Interesse des Staats an ihm 78.
 umfasst auch die Eschatologie 575.

Dogmatik:
 ihre Typen 14. 605.
 Verhältnis zur Ethik 229.
 zur neutestamentlichen Theologie 644.
 ihre Beweglichkeit 646.

ob konfessionell 652;
 vgl. Theologie.
 Dogmatismus 99.
 Dreieinigkeit:
 im Selbstbewusstsein 26.
 im Willen 159.
 in Gott 37. 611.
 bestimmt durch den göttlichen Willen 193.
 durch die göttliche Liebe 213.
 offenbart in Jesus und im Geist 379 bis 382.

in der göttlichen Offenbarung und im göttlichen Wesen 379.
 bei der Taufe bekannt 458.
 Beziehung zur Erwählung 524.

E.

Egoismus:
 wann verwerflich 178.
 sozialer 72.
 ob Befreiung von ihm möglich 204.
 Vermengung mit der Liebe 208. 567. 627.
 kirchlicher 446. 450. 456.
 in der Hoffnung auf ewiges Leben 580.

Ehe, christliche 440.
 Ehre 139. 145.
 religiöse 148.
 sittlich bestimmt 193.
 fruchtbar durch die Liebe 203.

in der christlichen Gemeinschaft 550.
 Eigentum 71.
 Emanation 39.
 Empirismus 98.
 religiöser 104.
 theologischer 110.
 Endlichkeit, nicht Grund der Sünde 340.

Engel:
 in Israel 88.
 ihr Verhältnis zur Welt 92.

Entäusserung:
 mit der Liebe verbunden 211.
 des Sohns 363.

Enthusiastische Frömmigkeit 35.
 ob christlich 643.

Entwicklung:
 in der Natur 48—50.
 als Erklärung des Bösen 250.
 ihr Verhältnis zur Eschatologie 588.
 Experiment, religiöses, von Jesus verworfen 346.

Epikureismus 34.
 Episkopat 390.
 Erbsünde 275.
 Zwinglis Einrede 633.
 das Verhältnis der Erzeugung Jesu zu ihr 356.
 der Taufe zu ihr 463.

Eremit:
 sein Ideal 69. 614.
 Gegensatz zur Heiligung 518.

Ergebung:
 Verhältnis zum Glauben 142. 222.
 durch das Wunder begründet 354.

Erhaltung und Schöpfung:
 im Weltbestand 40.
 im Werden der Schrift 411.

Erhöhung:
 ihre Gewissheit 225.
 ihre Versagung 225.
 Erinnerung, ihr Verhältnis zur Geschichte 88.

Erkenntnis:
 Gottes 11.
 vertieft die Schuld 253.
 der Sünde 246.
 Einheit der Erkenntnis nicht Grund, sondern Ziel der Kirche 434.

Erkenntnistheorie:
 ihr Ort im System 23.
 Anlass zur Skepsis 45.
 theologische 609.

Erlaubtes 183. 625.
Erleuchtung, Teil der
Heiligung 515.

Erotik:
warum sie blendet
205.
kann grausam werden
145.

Erscheinung, warum ein
gefährlicher Gedanke
44.

Erstaunen 137.

Erwählung 194. 518 bis
524

verschieden vom De-
terminismus 660.

Ethik und Dogmatik 229.
236. 631.

Methoden 625.
rabbinsche, katho-
lische, griechische
625.

die der Böhmeschen
Schule 606.

Ethische Sozietäten 80.

Eudämonismus:
wie er entsteht 136.
im Staat 72.

in den religiösen Ge-
meinschaften 80.

in der Dogmatik 621.
in den Kirchen 622.

Evangelien:
über die Geburt Jesu
355.

in der intellektuellen
Beziehung unvoll-
kommen 409.

Evangelischer Kultus
115.

Evangelium und Gesetz
264. 395. 644.

Ewigkeit 54.
Jesu 356—364.
der erwählenden
Gnade 519.

F.

Fall der Seelen 633.

Fanatismus 51. 187.

Fegfeuer 593.

Fleisch 272.

Erlösung von ihm 497.
begründet das Kreuz
Jesu 327.

macht Jesus nicht
sündig 339.

wird an ihm vom Wort
hervorgebracht 359.

Fluch Gottes 150.

Föederaltheologie 626.

Frankreich, seine evan-
gelische Kirche 650.

Freiheit:

im Verhältnis zur
Natur 52.

zur Geschichte 89. 90.
des Willens 161.

ihr Verhältnis zum
göttlichen Wirken
166.

durch das Gewissen
bestätigt 189.

Merkmal der Kirche
571.

Friede mit Gott 148. 490.

Furcht Gottes:

intellektuelle 105.

ihr Wert 146.

ihr Verhältnis zum
Glauben 153.

Motiv der Reue 289.
554.

neben der Hoffnung
582. 603.

G.

Gebet:

Teil des Gottes-
dienstes 214.

seine Erhörung 225.
seine Verheissung 226.

nicht auf das Wunder
beschränkt 63.

ist Gnade 629.
gemeinsames 227.

durch die Sünde er-
schwert 247.

nicht schamlos 290.
im Namen Jesu 559.

für die Toten 594.
von der Aufklärung
geschädigt 629.

Geduld 142.

von Jesus geboten
502.

wird durch das Recht
nicht verletzt 436.

Gefühl:

ob die erste Funktion
134.

ob es unser Verhalten
sicher ordne 141.

die mit dem Gewissen

verbundenen Ge-
fühle 140. 145. 183.

wie die religiösen ent-
stehen 145.

schädigende Einwir-
kungen auf den
Willen 175.

ob der Glaube als ein
Gefühl zu beschrei-
ben sei 118. 620.

621. 661.

Gehorsam:

Jesu am Kreuz 320.

seine Übung in der
Abendmahlsfeier
468.

Merkmale des Christen-
stands 564.

Geist:

Vermengung mit der
Natur 48.

Entzweiung mit der
Natur 50—52.

in der Trinität 194.
643.

bringt Jesus hervor
355. 359.

begründet das Apo-
stolat 385.

die Schrift sein Werk
401.

begründet unsre
Rechtfertigung 478.

unsre Wiedergeburt
504.

offenbart sich in uns
durch die Verlei-
hung des Glaubens
527.

durch die Gewährung
der Busse 551.

durch die Gewissen-
haftigkeit 566.

Geistesaufbau 512.

Geisteszeugnis 642.
661.

Gemeinde:

geschlossene und of-
fene 438. 454. 650.

lokale 432.

mit Sonderzwecken
455.

Genf, seine Kirche 77.
615. 616.

Genialität:

nicht Grund des Amts
83.

nicht Merkmal Jesu 305.
 Genugtuung:
 Teil der Busse 290.
 durch Jesu Tod bewirkt 331.
 Gerechtigkeit:
 Gottes 195.
 vergeltende 196.
 vereint mit der Liebe 203. 213.
 im Kreuz Jesu 323.
 in der Vollendung 600.
 bürgerliche 243. 631.
 die des Glaubens 480.
 Schwankungen in der Tradition 626.
 Geschichte 87—91.
 entsteht durch die Tat 170.
 tilgt unsre Versuchlichkeit 180.
 bringt Religionen hervor 217.
 gibt Jesus seine individuelle Art 310. 348.
 vermittelt uns die Versöhnung mit Gott 325.
 Verhältnis zur Inspiration 400.
 zur Heiligung 518.
 Geschlechtstrieb:
 fällt unter den Begriff Fleisch 272.
 seine Ethik 633.
 Gesetz:
 vermittelt durch die Lokalisation 52.
 Verhältnis zum göttlichen Reich 94.
 Ausdruck der Gerechtigkeit 196.
 richtende Macht 259.
 G. und Evangelium 264. 395.
 Stand unter ihm 530.
 bei Luther 644.
 bei Paulus 644.
 mosaisches, seine Ordnung des Kultus 234.
 G. und Propheten 393.
 Jesu Urteil 393.
 führt zum Christus 394. 404.

in der Natur vgl. Naturgesetz, in der Geschichte 88.
 im Denken 96.
 Gesundheitslehre, Ziel der teleologischen Deutung der Natur 60. 137.
 Gewissen 180—185.
 von der Geschichte beeinflusst 185.
 irrendes 187.
 religiöses 187.
 christliches 566.
 bei Paulus 625.
 Gewissheit 96
 religiöse 608.
 Verhältnis zur Wahrheit 617.
 Glaube 115—122.
 an die Vorsehung 61. 62.
 nicht auf das Wunder beschränkt 63.
 Gl. und Wissen 115. 120.
 und Sehen 116. 620.
 nicht auf das Gefühl reduzierbar 118. 620. 661.
 sein psychologischer Verlauf 620.
 nicht durch den Willen herstellbar 120. 527.
 verschafft uns das Motiv und das Quietiv 121. 494.
 falscher Gl. 128.
 Gl. und Kritik 128. 408.
 Gl. und Ergebung 142.
 sein Verhältnis zur Furcht Gottes. 153. 554.
 Gl. und Werk 172.
 Gl. und Liebe 203. 128. 560—562.
 Gl. und Busse 297 bis 299.
 von Jesus vereint 553 bis 556.
 ordnet das Gebet 222.
 die Bekenntnispflicht 230.
 wird durch die Sünde gehemmt 247.

das Urteil über Jesus vom Gl. abhängig 358.
 Glaube an Jesus 525 bis 529.
 entsteht aus der Gewissheit Gottes 534.
 ist Heilsgewissheit 529—533.
 die Kirche Gemeinschaft des Glaubens 434. 543.
 Verhältnis der Taufe zum Gl. 462.
 der Kindertaufe 463.
 begründet die Abendmahlsfeier 468.
 rechtfertigt 480. 660.
 ob Kardinaltugend 487.
 worauf sein Erfolg beruht 487.
 seine Notwendigkeit 488. 584.
 ist unsre Wiedergeburt 506.
 Gl. durch Jesus und an Jesus 538.
 allgemeiner und besonderer 541. 663.
 eingewickelter 541.
 wundertätiger 663.
 Gl. und Sünde im Luthertum 242.
 Gl. und Busse nach der reformatorischen Lehre 664.
 Veränderung des Gl. nach der Reformation 664.
 Gleichheit:
 Ziel der Gemeinschaft 83.
 des Rechts 195.
 nicht das ausreichende Ziel 202.
 zwischen den Glaubenden 539.
 Glossolie 646.
 Glück 140.
 Gnade:
 gewährt uns das Amt 85.
 die Erkenntnis 124.
 die Reue 288.
 sendet den Christus 307.

bestimmt den Beruf der Kirche 420.
 Gn. und Sünde im Augustinismus 242.
 Gnosis, hemmt das Vertrauen zum Geist 642.
 Griechen:
 ihre Götter 34. 35. 114. 615.
 ihre Gedanken über die göttliche Seligkeit 149.
 Logoslehre 131.
 Verdunklung des Willens 168.
 Ethik 202. 625.
 Denkmethode 611.
 Naturrecht 614.
 Rhetorik 615.
 Kirche der Gr., ihre Kreuzeslehre 329
 Christologie 361.
 Intellektualismus 455. 646.

H.

Hebräerbrief, Kreuzeslehre 329.
 Heidelberger Katechismus 608. 662.
 Heiligkeit:
 Gottes 157. 623.
 mit der Liebe vereint 212.
 der Kirche 419.
 des Christen 510 bis 518.
 nach dem N. T. 232.
 Ziel des Kultus 570.
 Heilsgeschichte 626.
 Heilsordnung 657.
 Helvetisches Bekenntnis, späteres 639. 632. 653. 660.
 Heros:
 nicht das Ziel Jesu 305.
 woher die Kraft dieses Gedankens stammt 635.
 Herrlichkeit Gottes 64.
 Heuchelei:
 Urteil des Matthäus 644.
 im Staatskirchentum 76.
 im Werk 170.
 macht die Kirchen nicht unsichtbar 423.
 Himmel:
 Ort Gottes 64.
 Einrede gegen ihn 92.
 Himmelfahrt Jesu 365.
 Hohepriestertum Jesu 329.
 Hölle 603
 Höllenfahrt Jesu 366.
J.
 Jakobus:
 Rechtfertigungslehre 490.
 toter Glaube 543.
 führt zu Christus 404.
 Ideale 112
 warum sie uns zur Versuchung werden 172.
 idealer Mensch nicht Jesu Ziel 307. 339.
 ideale Kirche nicht anwendbar auf die apostolische Gemeinde 646.
 Jesus:
 sein Gottesgedanke 34.
 über den göttlichen Zorn 151. 152.
 sein Urteil über den menschlichen Willen 168. 278.
 sieht im Menschen Gutes 243.
 fordert die Umkehr 548.
 welche Werke er bekämpft 170.
 der Vorwurf an die Gerechten 198.
 verurteilt den, der den Geist lästert 238.
 über den Teufel 280.
 verbietet den Zorn 210.
 macht die Liebe vollkommen 344. 560.
 fordert die Geduld 436. 502.
 bringt das Schwert 210.
 Verheissung für das Gebet 224.

Warnung vor dem öffentlichen Gebet 227.
 Verheissung des Geistes 217.
 Verheissung für alle, die gütig handeln 236. 537.
 Verheissung des Geistes 217.
 über das Wort 645. 309.
 über den Glauben 663.
 Verhältnis zu Israel 392.
 zum A. T. 393. 396. 234.
 seine Aszese 444.
 seine Seligkeit 498. 656.
 sein Opfer 319. 231.
 Stellvertretung 322.
 bietet Gottes Vergeben an 318. 485.
 seine Rechtfertigungslehre 490.
 über die Wiedergeburt 507.
 einigt Busse und Glauben 555.
 einigt das Selbst- und das Gottesbewusstsein 554.
 Verhältnis der Taufe zu ihm 457.
 Verhältnis des Abendmahls zu ihm 468.
 Illusionismus in der Lehre vom Willen 162.
 Indien:
 Gottesgedanke 34. 35.
 Verdunklung des Willens 168.
 Indifferenz, religiöse 209.
 Individualisation:
 in der Natur 43.
 in der Geschichte 90. 310.
 des Glaubens 117.
 des Fühlens 141.
 des Gewissens 182.
 Jesu 340.
 des christlichen Glaubens 545.
 Induktion 96.

Inspiration:
 der Schrift 397—402.
 erhält durch die Reformation die entscheidende Wichtigkeit 644.

Intellektualismus 103.
 religiöser 110.
 im Staat 72.
 in der religiösen Gemeinschaft 79.
 von Jesus und den Aposteln bekämpft 346. 619.

Merkmal der Kirche, wenn sie nur das Bekenntnis hat 546.
 der allgemeine Glaube führt zu ihm 541.

Johannes der Täufer 342.

Johannes der Apostel:
 Kreuzeslehre 328.
 Bericht über Jesu Lehre 346.
 Christologie 363.
 Rechtfertigungslehre 490.
 Antichrist 591.
 Chiliasmus 599.
 steht über dem Gegensatz zwischen Gnosis und Agnostizismus 663.
 sein Brief 405.

Irrtum 122

Unterschied von der Lüge 126.
 des Gewissens 187.
 Verhältnis zur Sünde 240.
 bei Jesus 347.
 in der Schrift 408 bis 412.

Irvingianer 391.

Islam 38. 409.

Israel:
 sein Gottesgedanke 34.
 erhält durch das Gesetz seine Gewissheit Gottes 216.
 über den göttlichen Zorn 150.
 Gebet zu den Engeln 38.
 Verdienstlehre 198.

sein Opfer 231.
 Staatskirchentum 74.
 Verhältnis Jesu zu ihm 392.
 Inspirationslehre 397.
 verliert die Religion 393.

K.

Kantianismus:
 spekulativer, begehrt eine Erkenntnistheorie 23.
 sein Gottesgedanke 34. 35.
 das reine Denken 113.
 des apriori 610.
 sein Aberglaube 130.
 Christologie 307. 636.
 Ablehnung der Rechtfertigung 490.
 des Glaubens an Jesus 538.
 Ethik 625.

Kasustik 625.

Katholischer:
 Kultus 115.
 Beichte 297.
 Schriftlehre 414.
 Kirchenbegriff 418.
 Glaube 533. 542.
 Busse 548.
 Ethik 625.

Katholizismus, das Trennende 451. 651. 652.

Kausalität:
 Element des Bewusstseins 24.
 zeigt uns Gottes Beziehung zu uns 29.
 führt nicht ins Unendliche 29.

Kirche:
 allgemein gefasst 73. 616.
 Verhältnis zum Staat 74—79.
 christliche, entsteht durch die Apostel 389.
 wie sie den Geist hat 376.
 wie sie opfert 231.
 im Streit mit der Schrift 408.

der Schrift unterworfen 412. 414.
 eins im Wechsel der Geschlechter 416.
 unsichtbare 423. 647.
 Verhältnis zu Gottes Reich 659; vgl. Volkskirche.

Kirche, antike:
 pflegt die Furcht Gottes 151.
 Verdienstlehre 199.
 Inspirationslehre 397.
 Bekehrung 548.
 Rhetorik 615.
 schafft Klerus und Laien 648.

Kirche, reformatorische ihr Kirchenbegriff 418.
 Schwächung der Kirche 428.
 ihre Ämter 431.
 über das Verhältnis der Gemeinde zum Amt 454.
 Berufung zum Amt 649.
 über die Kirchenzucht 437.
 Verhalten gegen den Staat 446.
 veranlasst Heuchelei 77.
 mechanische Bewirkung der Glaubenseinheit 546.
 Beichte 297.
 tägliche Busse 548.
 Einigung von Busse und Glauben 664.
 Siehe Reformation.

Kirchenrecht:
 notwendig 435.
 kein apostolisches 430.

König 84
 der religiösen Gemeinde 86.
 Amt des Christus 304.

Konfirmation 474.
 Konkordienformel 660.
 Kosmopolitismus 614.
 Krankheit und Schuld 255.

Kritik:
 notwendig 123. 124.

Verhältnis zum Glauben 128.
zur Schrift 406. 646.
Kultur 174
mit der Sittlichkeit verbunden 187.
Verhältnis zur Religion 214.
christliche 441.
gibt uns keine Hoffnung 586.
Kulturkampf 651.
Kultus:
unser Beruf 173.
Verhältnis zur Kultur 174.
Interesse des Staats an ihm 78.
Wesen der Religion 214.
nicht Symbol 232.
Verhältnis zur Ethik 235.
nicht das einzige Merkmal der Kirche 433.
christlicher 434. 558. 569.
eigenmächtiger 568.
evangelischer und katholischer 115.
Urteil der Reformation über ihn 629.
Kunst:
Verhältnis zur Religion 137.
religiöse 147.

L.

Lästerung 210.
des Geistes 238. 254.
Leben:
Merkmal der Person 27.
Dasein und Leben getrennt 267.
erschienen am Auferstandenen 335.
verheissen 577.
Gottes Leben 37.
Lehramt 84.
ist Gottes 107.
erschöpft die Sendung Jesu nicht 308.
christliches 431.

Lehre:
begründet noch nicht die Kirche 432. 454.
ihre Einheit 646.
Leib 41.
der tote 577.
der auferstandene Jesu 336. 366.
die Auferstehungs unseres Leibs 590.
Leydener Synopsis 609. 631.
Liebe 200—210.
die christliche 557 bis 564. 567—571.
durch den Anteil an der Gemeinschaft uns gewährt 67.
intellektuelle zu Gott 105.
gefühllose 135. 569.
befreiend 167.
durch die Sünde erschwert 247.
kann vergeben 264.
Motiv der Reue 289.
Angst vor ihr in der evangelischen Kirche 665.
Gottes 211—213.
Jesu 344.
Grund des Kreuzes 320.
Liturgie 426.
Logos:
griechischer 131.
Verhältnis zur menschlichen Art Jesu 642; vgl. Wort.
Lohn 196. 197.
im Endergericht 602.
Lokalisation gibt das Gesetz 52.
Lüge 126.
Lutherische Kirche:
Einigung mit den Reformierten 453.
sektenhafter Zug 456.
lutherisches Abendmahl 654.
Sakramentsgebrauch 655.
Luthertum:
Dualismus 242.
bei Ritschl 653.

M.

Magie:
beim Opfer 233.
in der Tauflehre 461.
Martyrium 210.
Materie 42.
Mathematik:
anthropomorph 60.
das Göttliche in der Natur 56.
Matthäus:
Bericht über das Wort Jesu 346.
Wahrheitsbegriff 644.
Melancholie 144.
Methodistische Gemeinden 455.
Methodismus in der Busse und im Glauben 509.
Mission:
innere 431.
äussere 647.
Mitleid 138. 203.
Mode 68.
Moderne Theologie 646.
Moral:
Verhältnis zur Religion 217. 260.
Konflikt mit der Rechtfertigungslehre 489; vgl. Sittlichkeit.
Moralismus 81.
Moses Gesetz 260. 393. 395.
Motiv:
Voraussetzung der Wahl 161.
mit dem Glauben uns gewährt 121. 495.
Mystik:
ihr Gottesgedanke 35.
wann eine besondere Form der Religion 217.
Einwirkung auf den Baptismus 461.
Mythus 239.
vom Glauben beseitigt 495.

N.

Nachahmung Jesu 311. 567.
Nachfolge Jesu 567
der Apostel 390.

Nationale Religion:
 in Israel 394.
 in der Kirche 419. 439.
 Nationale Ökonomie, In-
 teresse der Kirche an
 ihr 78.
 Natur:
 ihre Merkmale 41.
 Vermengung mit dem
 Geist 48.
 Entzweiung mit ihr
 50 - 52.
 Verhältnis zum Geist
 614.
 ihre Beherrschung
 173.
 verhüllt Gott 55.
 offenbart Gott 56 - 57.
 ihre religiöse Betrach-
 tung 16. 51. 61. 216.
 606.
 Urteil der Schrift über
 sie 52.
 vermittelt die Gebets-
 erhörung 223.
 bewirkt unsren Tod
 633.
 von der Sünde ge-
 schädigt 248. 633.
 wirkt zur Sünde mit
 246.
 bedrückt den Chri-
 sten 497.
 ihre christliche Be-
 nützung 495.
 einst verherrlicht 585.
 göttliche und mensch-
 liche in Jesus 361.
 Naturalismus 46.
 Naturgesetz 56
 Verhältnis zum Wun-
 der 62.
 Naturrecht 614.
 Neid 139. 145.
 Norm, kategorische und
 hypothetische 180.
 Notwendigkeit:
 im Denken 96.
 nicht anwendbar auf
 Gott 132.
 des Todes Jesu 323.
 der Werke 492. 564.

O.

Offenbarung:
 begründet die Theo-
 logie 11.

durch Gottes Werk
 35; vgl. Beweis Got-
 tes.
 Opfer:
 Teil des Kultus 231
 bis 235.
 Jesu 319. 329.
 christliches 558. 559.
 565.
 durch das Abendmahl
 begründet 473. 476.
 Optimismus 144.
 Ordination:
 begründet das Amt
 428.
 ist nicht Sakrament
 474.
 Organ 42.
 Orthodoxie 663.

P.

Papsttum 390. 451.
 Pastorat, Verhältnis zu
 den Aposteln 644.
 Patriotismus 72
 ob phantastisch 205.
 christlicher 651.
 Paulus:
 über das Gute 243.
 das Böse 172.
 das Gewissen 181. 625.
 die Erkenntnis 621.
 663.
 Dank 623.
 Erhörung 628.
 das Gesetz 217. 259.
 644. 665.
 Christologie 363. 636.
 Kreuz 327. 640.
 Rechtfertigung 490.
 Erwählung 520.
 Wort 645.
 Dienstpflicht der Ge-
 meinde 647.
 alter und neuer
 Mensch 643.
 überweltliches Ziel
 659.
 Antichrist 596.
 Chiasmus 599.
 Pelagianismus 630.
 Person:
 ihre Merkmale 23. 609.
 ihre drei Gestalten
 611.
 in der Trinität 194.
 626.

Pessimismus 144.
 in der Beurteilung der
 Geschichte 189. 310.
 eingeschlossen in die
 Verherrlichung des
 Kampfs 251.
 nicht mit der christ-
 lichen Hoffnung
 verwandt 573.
 Pflicht 181
 ein sozialer Begriff
 191.
 Phantasie 111—115
 ihre Beziehungen zum
 Bösen 624.
 Pharisäismus 76.
 Philosophie:
 ihre religiöse Basis
 106.
 Verhältnis zur Theo-
 logie 651. 652.
 in der Orthodoxie 607.
 Pietismus:
 über die Kirche 421.
 die Wiedergeburt 507.
 Gottes Reich 659.
 Bekehrung 548.
 Aszese 631.
 Schriftgebrauch 626.
 theologischer Fort-
 schritt 626.
 Platonismus:
 Schätzung der Ab-
 straktion 32.
 Weltseele 37.
 über den Tod 266. 666.
 Polemik:
 nicht die Aufgabe des
 Dogmatikers 18.
 lähmt 653.
 Politik, griechische 201.
 Prädestination 54
 zum Bösen 284—287;
 vgl. Erwählung.
 Präexistenz:
 Jesu 356—362.
 der Seele 633.
 Prediger Salomons 405.
 Predigt:
 was sie ist 426. 661.
 Hauptteil des Kul-
 tus 570.
 Verhältnis zur Schrift
 414.
 umfasst Dogmatik
 und Ethik 229.
 die Eschatologie 575.

- was sie verdirbt 622.
623.
- Priestertum:
Jesu 329.
falsches Machtideal
446.
- Prinzip Jesu 308. 636.
- Prognose 54. 132
auf Jesus gerichtet
360.
- Prophet:
Schauung Gottes 37.
Zeuge für den göttlichen Zorn 151.
Busswort 278.
mit der Gemeinde verbunden 412.
Gesetz und Propheten 393.
erschöpft die Sendung Jesu nicht 308.
- Providenz 61. 62.
Verhältnis zum göttlichen Reich 94.
Glaube an sie und Glaube an Jesus 531. 61.
- Psalter 404. 485.
- Psychologie:
religiöse 605.
biblische 607.
ihr Verhältnis zur Pneumatologie 373.
- Q.**
- Quietismus, Begleiter der Rechtfertigungslehre 490.
- Quietiv:
mit dem Glauben gegeben 121. 230. 495.
seine abnorme Fassung 128.
im Verhältnis zum Geist 372.
zur Schrift 407.
zur Denkarbeit 542.
- R.**
- Rabbinat:
Ethik 625.
Busslehre 635.
Inspirationslehre 645.
- Rasse 66.
keine Begrenzung der christlichen Gemeinschaft 439.
- Rationalismus:
wissenschaftlicher 98.
religiöser 104.
theologischer 110.
Gottesgedanke 610.
Vernunftbegriff 617.
Schriftgebrauch 645.
benützt Jesus als Vorbild 340.
notwendige Wahrheiten 132.
unveränderliche Lehre 646.
bei Anselm 331.
- Raum 53.
- Recht:
sein Ursprung 68.
göttliches u. menschliches 195.
Verhältnis zur Liebe 200. 203. 264.
ob es den Gottesgedanken verderbe 198.
christliches 435.
verschiedenes in den Konfessionen 652.
vollendet in der neuen Offenbarung Jesu 583.
- Rechtfertigung:
wie die Frage nach ihr entsteht 193.
wann abergläubisch 131.
begründet die Geringschätzung des Werks nicht 131.
im Christus gegeben 477—492.
Verhältnis zur Heiligung 511—513.
- Reformation:
ihre Theologie 22. 606. 642.
Gottesgedanke 34.
Verhältnis zur Furcht Gottes 151.
Bezeugung des göttlichen Zorns 152.
über das Böse 632.
Offenbarungsbegriff 415.
Kreuzeslehre 332. 640.
über den Geist 643.
Schriftlehre 403. 406. 413. 644.
- Sakrament 655.
- Rechtfertigung 478.
- Wiedergeburt 506.
- Rechtfertigung und Heiligung 511.
- Glaube 492. 542. 605.
- Liebe 630.
- Opfer 231. 234.
- Kultus 629.
- Fegfeuer 593.
- ihre Notwendigkeit 451.
- Dankbarkeit für sie 453.
- ob Paulus sie hemmte 665.
- Einfluss der Täufer auf sie 642.
- Reformierte Kirche:
Erwählungslehre 520. 660.
Bewährung des Glaubens 655.
Einigung mit der lutherischen Kirche 453. 653.
- Regierung:
des Staats 84.
der Christenheit 431.
Gottes 40.
- Reich Gottes:
durch die Natur vermittelt 95.
durch den Christus 304.
und Kirche 659.
- Reichtum, Jesu Urteil 444.
- Religion:
natürliche 30.
Ableitung aus der Furcht 155.
falsche 239.
ausserhalb der Kirche 450.
das Geheimnis in ihr 484. 523.
Wissenschaft von ihr 13. 608.
- Religionsgeschichte, Verhältnis zur Theologie 628.
- Renaissance 623.
- Rhetor 70. 614.
- Richteramt 84
ist Gottes 253.

- gegenüber unsren Gedanken 123.
 gegenüber dem Willen 288.
 Jesu 583.
 Römerbrief 404. 520.
- S.**
- Sabellianismus 380.
 Sakrament 473—474.
 nicht dem Amt vorbehalten 425. 648.
 reformatorisches 655. 657.
 katholisches 451.
 St. Gallen, Synode 650.
 Schadenfreude 145.
 Scham 140
 in der Beichte 289.
 Schande 139
 religiöse 148.
 Schlüsselgewalt der Kirche 446. 651.
 Scholastik 70. 607. 615. 660.
 Schöpfung:
 unterschieden von der Erhaltung 40.
 im Entstehen der Schrift 411.
 ewige 65.
 im Christus 364.
 Schöpfungsbericht, biblischer 411.
 Schöpfungslehre, unmöglich 38. 65.
 Schrift vgl. Bibel.
 Schule und Kirche 78.
 Schwärmerei 51
 im Streit mit dem Kreuz Jesu 666.
 Seele:
 ihre Entstehung 274.
 Unsterblichkeit 577. 666.
 Fall 633.
 Segen Gottes 150.
 Segnung in der Kirche 474.
 Sekte 455.
 Selbstmord 296.
 Selbstsucht vgl. Egoismus.
 Seligkeit 140.
 in Gott 148.
 moralisch bedingt 193.
 christliche 501—503.
- Jesu 498. 656.
 Gottes 149.
 Sensualismus in der Lehre vom Willen 162.
 Sentimentalität 144.
 religiöse 81.
 nicht biblisch 149.
 in der Fassung des Glaubens 118. 621.
 der Vergebung 481.
 der Liebe 568.
 Separatismus, wann richtig 209.
 Sinnlichkeit:
 wann verwerflich 178.
 geordnet durch die Heiligung 515.
 Sitte 67.
 kirchliche 434.
 Sittlichkeit 67.
 ihre Geschichte 187.
 religionslose 236.
 vgl. Moral.
 Skepsis 99.
 nicht zur Apologetik brauchbar 45.
 wegen der Verbindung des Denkens mit dem Willen 101.
 wegen des Wechsels in der Lehre 546.
 Sohn Gottes:
 der ewige 194. 357. 380.
 Sohnschaft Grund der Herrschaft Jesu 312.
 Grund seines versöhnenden Handelns 320. 329.
 durch die Geburt Jesus verliehen 354.
 Sokratiker, ihre Schätzung des Denkens 175. 216. 619.
 Solipsismus 44.
 Sorge 155.
 vom Glauben geheilt 495.
 Spinozismus:
 Gottesgedanke 34.
 hebt den Schuldgedanken auf 256.
 Spiritualismus in der Lehre vom Willen 162.
 Sprache 67.
 ihre Verfälschung 70.
- Staat 69.
 was ihn gefährdet 439. 444.
 nicht identisch mit der Welt 449.
 christlicher 441.
 Kirche und St. 74—79. 439—446.
 Stellvertretung:
 Jesu 322.
 bei Paulus 328.
 Stoa:
 über die Tugend 202.
 über die Providenz 615.
 Strafe, göttliche 196. 197. 257—259.
 Substanz 33.
 Sündlosigkeit:
 Jesu 338.
 der Glaubenden 516.
 Sühne:
 von Jesus geleistet 321.
 im N. T. 639.
 Symbol:
 unrichtige Deutung des Opfers 232.
 der Taufe 460.
 Synergismus 375. 404.
 System, im Denken 19. 20.
- T.**
- Taktlosigkeit 144.
 Teleologie:
 natürliche 58.
 der Erwählung 661.
 Testament, Altes:
 seine Schwierigkeiten 395. 409.
 Jesu Verhältnis zu ihm 393. 396.
 Beschränkung der Phantasie 114.
 Pflege des Willens 168.
 Vergebung der Sünde 485.
 Urteil über den Tod 579.
 Testament, Neues:
 Unterschied vom Alten 393.
 Zügelung der Phantasie 114.
 wendet sich an den Willen 169.

Rechtfertigungslehre 490.
 Heiligungsbegriff 510.
 unterscheidet Glauben und Erkennen 542.
 wiefern es die Werke bekämpft 168.
 Teufel 279—284.
 von Jesus überwunden 322.
 Erlösung von ihm 496.
 Theologie:
 verschiedene Typen 13.
 Unerschöpflichkeit ihrer Aufgabe 109.
 ihre Wissenschaftlichkeit 628.
 Verhältnis zur Philosophie 651. 652.
 Verdacht gegen sie 637.
 die des reinen Denkens 113.
 die der Werturteile 113.
 Teil des Kultus 214.
 Ursprung aus der Liebe 558.
 Verhältnis zur Schrift 414.
 zur neutestamentlichen Theologie 575.
 zur kirchlichen Gemeinschaft 453.
 Theologie deutsch 610.
 Tod 266—271.
 Zustand nach dem Tod 591.
 endgültiger 603.
 Todsünden 246. 632.
 Toleranz:
 staatliche 443.
 kirchliche 450.
 Tote:
 Umgang mit ihnen 578.
 Eingang des Christus zu ihnen 366.
 ihre Begnadigung 593.
 Gebet für sie 594.
 Trauung 474.
 Tugendlehre 201.
 wirkt auf die Heiligungslehre ein 514.
 Typus 44. 57.

U.

Überreizung:
 des Gefühls 143.
 des Gewissens 186.
 Unbewusstes:
 im seelischen Leben 618.
 unbewusster Glaube an Jesus 536. 301.
 nicht das Einzige, was vom Geist bewegt wird 375.
 Unbussfertigkeit 295.
 der römischen Kirche 452.
 Undankbarkeit 146.
 Unendlichkeit der Natur 43. 55.
 Unfehlbarkeit:
 Gottes 131.
 Jesu 347—350.
 der Schrift 408—412.
 der römischen Kirche 452.
 des Papstes 643.
 Unglaube 129.
 Union zwischen den lutherischen und den reformierten Kirchen 453. 653.
 Universalismus:
 im Gottesgedanken 28. 74.
 in der Sendung des Christus 305.
 in der Arbeit der Kirche 419. 448.
 in der Eschatologie 576. 583. 599.
 Unseligkeit 140. 148.
 Unser Vater 227. 656.
 Unwissenheit:
 mindert die Schuld 253.
 Unterschied vom Irrtum 122.

V.

Verantwortlichkeit 161.
 Verbalinspiration 401.
 Verdienstlehre:
 schädliche Folgen 198.
 in der Christenheit unmöglich 666.
 die Busse kein Verdienst 298.

der Glaube kein Verdienst 487.
 Vererbung 66.
 Vergebung 260—263.
 im Kreuz Jesu 318.
 in der Taufe 458.
 in der Rechtfertigung 481. 484.
 im A. T. 485.
 tägliche 658.
 Vernunft:
 reine 95. 113.
 bei den Griechen 615.
 Versöhnung:
 im Tod Jesu 321.
 in der Rechtfertigung 482.
 Verstockung 293.
 Versuchlichkeit 179
 Jesu 341.
 Verzeihliche Sünden 246. 632.
 Volkskirche 75. 77. 647.
 Motiv für die Wiedertaufe 464.
 Vollkommenheit, christliche 516.
 Vorbildlichkeit Jesu 340. 567.

W.

Wahl 159. 163.
 in Gott 192.
 Wahrhaftigkeit 101.
 ringt mit der Rethorik 615.
 im Geständnis 290.
 in der christlichen Gemeinschaft 556.
 Wahrheit 97.
 uns angeboten 106.
 Verhältnis zur Gewissheit 617.
 Merkmal des Glaubens 128.
 mit der Gerechtigkeit geeint 196.
 von Jesus mit der Liebe geeint 344.
 Besitz Jesu 350.
 der Apostel 388.
 Wahrscheinlichkeit 108.
 ihr Unterschied vom Glauben 117.
 Waldenser 391.
 Weissagung:
 Jesu 315. 347. 582—658.

der Propheten 393.
Welt:
Unendlichkeit 44.
Einheit 57.
bewirkt die Allgemeinheit der Sünde 273.
macht Jesu Kreuz notwendig 328.
Erlösung von ihr 497.
Trennung von ihr 446 bis 450.
Weltordnung, moralische 173. 624.
Weltseele 37.
Werturteil 112.
ob der Stoff der Theologie 113. 619.
Wiedergeburt 503—510.
Verhältnis zur Busse 553.
Wille 159—169.
bedarf der Tat 170.
warum bestritten 248.
sein Anteil am Denken 100—102.
am Glauben 119. 526 bis 529.
wird sichtbar in der Phantasie 112.
wird beurteilt 182. 240.
erneuerter 494—496.
gereinigt durch die Bitte 220.

Gottes 192—195.
nicht trennbar von Gottes Werk 521.
Willkür 165.
Wort Gottes:
hat Gottheit 38.
seine plastische Kraft 131.
bringt Jesus hervor 359.
Jesu, sein Herrschaftsmittel 309.
sein Inhalt 346.
Wort und Sakrament 475.
das Mittel der Zucht 437.
des Kultus 570.
Wunder 62—64.
seine Deutung 613.
ob Stoff des Gebets 223.
Jesu 350—354.
in der Geburt Jesu 355.
in seiner Auferstehung 337.
in seiner Weissagung 588.
psychologisches 374.
postuliertes 641.

Z.

Zahl:
ihr Ursprung 26.

in der Natur 56.
Zauber:
verschieden vom Gebet 225.
vom Opfer 233.
Zorn:
des Menschen 210.
Gottes geeint mit der Liebe 213.
im Kreuz Jesu 322.
Zucht:
Beruf der Kirche 433 434. 436.
nicht einzig des Amtes 437.
trennt von der Welt 449.
Zuchtlosigkeit in der Gemeinschaft 81.
Züchtigung, Verhältnis zur Strafe 262.
Zufall 60.
Zürcher Theokratie 651.
Zutrauen:
wie es entsteht 203.
Merkmal des Glaubens 118. 620.
Zweck:
in der Natur 57. 148.
seine Bestreitung 612.
Zweifel 125.
an der Geschichte Jesu 534.

Verzeichnis der Namen.

A.

Althaus, P. 662.
 Amiel, H. F. 611.
 Anselm:
 Kreuzeslehre 330 bis 332.
 Glaubensbegriff 621.
 Gottesbeweis 617.
 Aristoteles:
 Gottesgedanke 615.
 reine Vernunft 617.
 Lust 622.
 Wille 624.
 Gerechtigkeit 626.
 Augustin:
 Kreuzeslehre 330.
 Glaube 621.
 Eudämonismus 622.
 das Böse 632.
 Prädestination 634.
 659.
 Rhetorik 615.

B.

Baader, Fr. 605. 611.
 619. 620. 621. 627. 633.
 Baur, F. Chr. 636.
 Beck, J. T. 606. 607. 615.
 Bensow, O. 642.
 Bernhard von Clair-
 veaux 631.
 Beza 660.
 Biedermann, A.:
 Erkenntnislehre 609.
 619.
 Methode 615. 644.
 Personbegriff 610.
 Christologie 636.
 Bismarck 629.
 Böhme, J. 606. 614.

C.

Calvin:
 Institution 452. 606.
 610. 620.
 Katechismus 608.

Schriftgebrauch 407.
 Prädestination 286.
 659.
 Opfergedanke 629.
 Sünde 632.
 Amt 648.
 Abendmahl 654.
 fides implicita 663.
 Carlyle 624. 635.
 Cartesius 619.
 Collenbusch:
 theologisches Ziel 626.
 Heiligkeit 623.
 Liebe 627.
 Cremer, H.:
 theologische Methode 608.
 Glaube 622.
 Gerechtigkeit 622.
 Rechtfertigung 656.
 Taufgnade 653.
 Culmann, Ph. Th. 606.

D.

Dalman, G. 635.
 Döllinger, J. 635.
 Dorner, J. A. 606. 642.
 Drummond, H. 621.
 Dunkmann, K. 609.

E.

Epiktet 614.
 Epikur 615.
 Eucken, R. 636.

F.

Feuerbach, L. 610.
 Fichte:
 Glaube an die mora-
 lische Weltordnung
 173. 624.
 Kirchenbegriff 616.
 über den Fortbestand
 der Wissenschaft
 618.
 Christologie 636.

gegen das Schuldbe-
 wusstsein 655.
 gegen den Glauben an
 Jesus 662.
 Frank 608. 617.

G.

Gallwitz, H. 655.
 Gerhard 626.
 Goethe 623.
 Gross, G. 605.
 Grotius 639.
 Grützmacher, R. 646.
 Gunkel, H. 643.

H.

Häring, Th.:
 Religion 608.
 Glaube 620.
 Gerechtigkeit 627.
 Schrift 645.
 Harnack, A. 636. 638.
 652.
 Hartmann, Ed. v. 618.
 Hegel:
 seine Theologie 33.
 39. 656.
 Entwicklungsschema
 auf das Christen-
 tum angewandt
 386.
 Ende der Schule 611.
 Verhältnis zu Schleier-
 macher 621.
 Heppe 662.
 Herbart, Gewissen 184.
 624. 610. 619.
 Hermas 653.
 Herrmann, W.:
 Ziel der Dogmatik
 605.
 Busse 609.
 Glaube 620. 661.
 Verkehr mit dem er-
 höhten Christus
 643.

Ethik 625.
 Hilty, C. 614.
 Hobbes:
 Staat 614.
 Christologie 638.
 Hofmann, J. Chr. K. 638.
 Hume 623.
 Hundeshagen, K. B. 650.
 Hunzinger, A. W. 636.

I.

Ignatius 649.

K.

Kähler, M.:
 Glaube 620. 662.
 Christologie 637.
 Kreuz 638.
 Auferstehung 640.
 Rechtfertigung 656.
 Genugtuung 635.
 Kaftan, J.:
 dogmatisches Ziel 617.
 Schriftlehre 607.
 Erkenntnistheorie 609.
 Gottesbeweis 610. 611.
 Kreuz 639.
 Kant:
 Gottesgedanke 610.
 Gottesbeweis 612. 617. 619. 622.
 Theodizee 613.
 Einfluss auf die Theologie 605. 626. 629. 646.
 über das Gebet 629.
 Ethik 135. 182. 184. 622. 624.
 Herkunft des Bösen 634.
 Kierkegaard 635.
 Köstlin, J. 612. 647.

L.

Lang, A. 648.
 Lauterburg, M. 649.
 Leibniz:
 Gottesbeweis 611.
 Teleologie 612.
 Denken 618. 619. 629.
 Wille 623.
 Lessing 621.
 Lipsius, R. A. 609.
 Lobstein, P. 644.
 Louis XIV. 615.

Lütgert, W. 613. 657.

Luther:

 Christologie 362.
 Schrift 403. 407.
 Taufe 458. 462.
 Gesetz 644.
 Busse 634.
 Absolution 630.
 Prädestination 659.
 Amt 649.
 unsichtbare Kirche 647.
 Kultus 629.
 gegen Rhetorik 615.

M.

Malebranche 636.
 Martensen, H. 606.
 Marx 611.
 Melancthon:
 Aristotelismus 636.
 Busse 635.
 Glaube und Werk 656.
 allgemeiner Glaube 663.
 heiliger Geist 642.
 Sichtbarkeit der Kirche 647.
 Menken 626.
 Mezger, P. 612. 614.
 Müller, J. 648.

N.

Nietzsche 618.
 Nitzsch, F. 615.
 Nitzsch, K. J.:
 Kultus 629.
 Schrift 646.
 Beruf der Kirche 647.
 Amt 649. 650.

O.

Oetinger, F. Chr. 606. 607. 615. 645.
 Origenes 615. 626. 659.
 Ostervald, J. F. 606. 635. 663.
 Otto, R. 611.
 Overbeck, F. 637.

P.

Pascal, Bl. 619. 624.

Q.

Quenstedt 620.

R.

Reischle, M. 619. 637.
 Reusch, H. 635.
 Ritschl, A.:
 dogmatisches Ziel 605. 644.
 konfessionell 652.
 über den Katholizismus 652.
 gegen den Pietismus 642. 659.
 Stellung zur Natur 611. 614.
 Providenz 613.
 Amt 616.
 Staat und Kirche 616.
 natürlicher Beruf 630.
 Liebe und Bitte 628.
 Glaube 663.
 Sünde 609.
 Deutung des Römerbriefs 623.
 Kreuzeslehre 638. 639.
 was ihn hemmte 653.
 Rocholl, R. 611.
 Roos, M. F. 607.
 Rothe, R.:
 Staat und Kirche 616.
 Heiligkeit 623.
 Liebe 627.
 Erwählung 661.
 Ruville, A. v. 635. 652.

S.

St. Martin 606. 608.
 Schäder, E. 605. 640.
 Schelling 606. 626.
 Schleiermacher:
 dogmatische Aufgabe 606.
 Verhältnis der Philosophie zur Theologie 651.
 ohne Angst vor dem Katholizismus 653.
 Verhältnis zu Hegel 621.
 Religionsbegriff 609. 627.
 Gottesbeweis 611.
 Christologie 636.
 Erlösung 656.
 Kirche 616.
 Glaube 621.
 Kultus 629.
 Ethik 625.

- Schmidt, W. 615.
 Schneckenburger, M. 655. 662.
 Schweitzer, A. 636.
 Sohm, R. 614.
 Spinoza:
 Verhältnis von Philosophie und Theologie 651.
 Bestreitung des Zwecks 612.
 des Wirkens 623.
 des Wunders 613.
 Anerkennung der Wahrheit 619.
 intellektuelle Liebe Gottes 619.
 Religionsbegriff 616.
- Stange, C.:
 Ethik 625.
 über die guten Handlungen 632.
 Gericht des Christus 667.
- Strauss, F. D. 130. 611. 612. 636.
- T.**
 Tertullian 615.
 Thilo, C. A. 610.
 Thomas a Kempis 631.
 Thomas von Aquino 636.
 Trendelenburg 619.
 Tröltzsch, E. 610.
- V.**
 Vilmar, A. F. Chr. 644.
- Vinet 616.
 Voltaire 615.
 Vorwerk, D. 649.
- W.**
 Weiss, J. 618.
 Wellhausen, J. 637.
 Wolleb 662.
- Z.**
 Zinzendorf 615.
 Zöckler, O. 632.
 Zwingli:
 Erbsünde 633.
 Kindertaufe 464.
 unsichtbare Kirche 647.
 Zucht 650.
 Patriotismus 651.



Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Theologie des Neuen Testaments.

Erster Teil: Das Wort Jesu.

Zweiter Teil: Die Lehre der Apostel.

Jeder Band 37 Bogen Gross-Okt. brosch. M. 8.—, in Halbfranz geb. M. 10.—.

„Der ganze Reichtum von Schlatters Wissen und Können tritt in diesem Werke zutage. Zunächst seine Gedankenschärfe, die sich nicht auf den gewohnten Geleisen bewegt und darum manchen vielleicht befremdet; aber sie zwingt jeden, die verhandelten Fragen nochmals durchzudenken, auch wenn er sie schon längst kannte. Dann seine Belesenheit in der gesamten Literatur aus urchristlicher Zeit, namentlich der rabbinischen. So bietet uns Schlatter eine bedeutende Förderung der neutestamentlichen Wissenschaft, obwohl er sich vergleichsweise selten mit früheren Forschern auseinandersetzt, obwohl das gelehrte Beiwerk fast völlig fehlt. Angehängt ist eine Sammlung von Stellen der spätjüdischen Literatur, die Jesu Beziehungen zur palästinensischen Überlieferung klarstellen soll und ihrem Zwecke ausgezeichnet dient.“

J. Leipoldt, in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, 30. Band, 4. Heft.

Erläuterungen zum Neuen Testament.

Gesamtausgabe in drei Bänden:

Band I: Evangelien und Apostelgeschichte.

Broschiert M. 8.—, in Halbfranzband M. 10.—.

Band II: Die Briefe des Paulus.

Broschiert M. 8.—, in Halbfranzband M. 10.—.

Band III: Die Briefe des Petrus, Judas, Johannes, an die Hebräer, des Jakobus. Die Offenbarung des Johannes.

Broschiert M. 5.50, in Halbfranzband M. 7.50.

Der Glaube im Neuen Testament.

Dritte Bearbeitung.

662 Seiten. Broschiert M. 6.—, in Halbfranzband M. 8.—.

Einleitung in die Bibel.

Dritte durchgesehene Auflage.

552 Seiten Oktav. Broschiert M. 4.—, in Halbfranzband M. 5.—.

Professor D. Adolf Schlatters Erläuterungen zum Neuen Testament.

Gesamtausgabe in drei Bänden:

(mit vollständiger Text-Überlegung des Neuen Testaments)

Band I: **Evangelien und Apostelgeschichte.** 1056 Seiten. Broschiert M. 8.—, in Halbfranz geb. M. 10.—.

Band II: **Die Briefe des Paulus.** 872 Seiten. Broschiert M. 8.—, in Halbfranz geb. M. 10.—.

Band III: **Die Briefe des Petrus, Judas, Johannes, an die Hebräer, des Jakobus. Die Offenbarung des Johannes.** 536 Seiten. Broschiert M. 5.50, in Halbfranz geb. M. 7.50.

Einzelausgabe in großem Format in 12 Teilbänden:

Teil 1. **Matthäus.** 310 Seiten. 2. **Markus und Lukas.** 292 Seiten.
3. **Ev. Johannes.** 220 Seiten. 4. **Apostelgeschichte.** 232 Seiten.
6. **Korintherbriefe.** 260 Seiten. 7. **Galater-, Epheser- und Philipperbrief.** 216 Seiten. 10. **Petrus-, Judas- und Johannesbriefe.** 182 Seiten. 11. **Hebräerbrief, Jakobusbrief.** 216 Seiten.

8 Teilbände in Leinwand gebunden je M. 3.—.

Teil 5. **Römerbrief.** 176 Seiten. 8. **Kolosser- und Thessalonicherbriefe.** 88 Seiten. 9. **Timotheus, Titus, Philemon.** 126 Seiten.
12. **Offenbarung Johannis.** 135 Seiten.

4 Teilbände in Leinwand gebunden je M. 2.25.

Somit kostet das ganze Werk

in drei große solide Halbfranzbände gebunden M. 27.50,

in zwölf Leinwandbände (Einzelteile) gebunden M. 33.—.

Von der Ausgabe in **kleinem** Format gibt es nur noch die folgenden Einzelteile (die fehlenden Teile werden nicht mehr gedruckt):

Band 6. **Ev. Johannis.** 10. **Korintherbriefe.** 12. **Philipper, Thessalonicher, Petrus, Judas.**

3 Bändchen in **kleinem** Format in Leinwand je M. 3.—.

Band 11. **Epheser, Kolosser, Philemon.** 9. **Timotheus, Titus.** 4. **Jakobus- und Johannesbriefe.** 2. **Hebräerbrief.**

4 Bändchen in **kleinem** Format in Leinwand je M. 2.25.

 Zur Vermeidung von Verwechslungen gebe man die gewünschten Bände und Teile genau an.

Werke von Prof. D. A. Schlatter.

Neu! Der Ruf Jesu. 53 Predigten von Professor D. A. Schlatter.

23 Bogen Gross-Oktav. — Gut gebunden Mk. 4.—.

Diese Predigten machen den Reichtum und die Kraft der biblischen Grundgedanken, wie sie in Schlatters „Neutestamentlicher Theologie“ und „Dogma“ niedergelegt sind, erst recht eindrucksvoll und für ein größeres Publikum leichter verständlich. Sie bilden einen Gang durch das Leben Jesu von Weihnachten bis zur himmlischen Herrlichkeit Jesu. Ein besonderer Vorzug der Schlatterschen Predigten ist ihre Kürze.

Einige der Überschriften lauten: Jesu kurzes Evangelium. — Die Verheißung Jesu, der Grund des kirchlichen Amtes. — Der Kampf gegen den Glauben an den Tod. — Freudige Buße. — Öde Häuser und öde Kirchen. — Die moderne Glaubensnot. — Zwei Arten von Christentum. — Vergeben, das Merkmal der Kirche. — Der Segen des Abendmahls für unsere Kinder. — Die drei Kreuze. — Jesu Kreuz macht froh. — Der dreieinige Name Gottes. — Die Kirche das Werk des Geistes. — Unsere zukünftige Begegnung mit Jesus.

Die Theologie des Neuen Testaments.

Von D. A. Schlatter, Professor in Tübingen. Erster Teil: **Das Wort Jesu.** Zweiter Teil: **Die Lehre der Apostel.** Jeder Band 37 Bogen Gross-Oktav kostet broschiert Mk. 8.—, in Halbfranzband gebunden Mk. 10.—.

Der ganze Reichtum von Schlatters Wissen und Können tritt in diesem Werke zutage. Zunächst seine Gedankenschärfe, die sich nicht auf den gewohnten Geleisen bewegt und darum manchen vielleicht befremdet; aber sie zwingt jeden, die verhandelten Fragen nochmals durchzudenken, auch wenn er sie längst kannte. Dann seine Belesenheit in der gesamten Literatur aus urchristlicher Zeit, namentlich der rabbinischen. So bietet uns Schlatter eine bedeutende Förderung der neutestamentlichen Wissenschaft, obwohl er sich vergleichsweise selten mit früheren Forschern auseinandersetzt, obwohl das gelehrte Beiwerk fast völlig fehlt.

J. Leipoldt, in Briegers Zeitschrift f. Kirchengeschichte.

Den Abschluss der Neutestamentl. Theologie bildet:

Das Christliche Dogma. Von D. A. Schlatter, Professor in Tübingen.

42 Bogen Gross-Oktav. Brosch. Mk. 9.—, in Halbfranzband geb. Mk. 11.—

... Schlatters Werk ist im besten Sinn des Wortes **modern**. Zunächst — er versteht die Menschen unserer Tage. Vielleicht die interessantesten Abschnitte in seinem Buch sind die, die den Titel haben: Einreden. Hier kommt der Gegner zu Worte, und zwar nicht nur der theologische oder philosophische Gegner, sondern vor allem der schlichte Laie, der natürlich empfindende Mensch. Oft fällt auf die Probleme dadurch ein überraschendes Licht. . . So wird dieses Werk besonders für den **praktischen Geistlichen** von unschätzbbarer Bedeutung. Man kann aus dieser „Dogmatik“ lernen, wie man es vermeiden kann, „dogmatische“, d. h. objektiv mit dem persönlichen Leben des Christen nicht in Verbindung stehende Lehren zu predigen. Zweitens aber **empfindet** Schlatter auch **modern**. Das ist etwas sehr Erquickendes an diesem Werk, es immerfort zu merken, mit welcher Unbefangenheit, Weitherzigkeit und aller „Phantasterei“ abgeneigten Nüchternheit es gearbeitet ist. . . Ein tiefer, klarer, im besten Sinn des Wortes „freier“ Geist redet hier zu uns.

Theol. Literaturbericht.

Einleitung in die Bibel. Von Prof. D. A. Schlatter. Dritte durchgesehene Aufl.

550 Seiten. Broschiert Mk. 4.—, in Halbfranzband gebunden Mk. 5.—.

Der Glaube im Neuen Testament.

Von Professor D. A. Schlatter. Dritte Bearbeitung. 622 S. Broschiert Mk. 6.—, in Halbfranz gebunden Mk. 8.—.

Verlag der Vereinsbuchhandlung in Calw und Stuttgart.

Werke von Prof. D. Th. Häring.

Der Christliche Glaube (Dogmatik) dargestellt von D. Th. Häring, Professor in Tübingen. Zweite Auflage. 4. und 5. Tausend. 734 Seiten groß Oktav. Broschiert M. 9.—, in Leinwand M. 10.—, in solidem Halbfranzband M. 11.—.

Eine stark vermehrte und verbesserte neue Auflage der Dogmatik (mit Literaturangaben), in der keine Seite völlig unverändert geblieben ist.

Das Christliche Leben (Ethik) dargestellt von Prof. D. Th. Häring. Zweite Aufl. 464 S. groß Okt. Brosch. M. 5.50, in Leinw. M. 6.50, in Halbfranzband M. 7.50.

Die vorliegende Ethik ist die brauchbarste und lehrreichste Ethik christlichen Standpunktes, die in den letzten Jahren veröffentlicht worden ist . . .

Göttingische gelehrte Anzeigen.

Persönlich-Praktisches aus der christlichen Glaubenslehre. Kurze dogmatische Betrachtungen von Prof. D. Th. Häring. 144 Seiten klein Oktav. Hübsch broschiert Mk. 1.40.

Calwer Bibellexikon. Biblisches Handwörterbuch illustriert. Unter Mitwirkung von J. Frohnmeyer (Prälat, Stuttgart); Th. Häring (Prof., Tübingen); Th. Hermann (Prälat, Stuttgart); Fritz Hommel (Prof., München); Th. Oehler (Miss.-Direktor, Basel); C. v. Orelli (Prof., Basel); H. Roos (Dekan, Calw); A. Schlatter (Prof., Tübingen) und anderen Theologen herausgegeben von Dekan Lic. th. Paul Zeller. Dritte verbesserte Auflage. 836 Seiten Lexikon-Format. Mit 380 Abbildungen, 24 Bildertafeln und vier Karten. Broschiert M. 9.50, in Halbfranz geb. M. 12.—.

Welch eine Fülle biblisch theologischen Wissens steckt in diesen 800 Seiten! . . . Das ganze Buch ist durchhaucht von dem Geist größter Pietät vor dem Buch der Bücher, verbunden mit gründlicher Wissenschaftlichkeit und unbestechlicher Wahrhaftigkeit. Es ist eine reife Frucht des uns so lieben württembergischen Biblizismus. Wir kennen kein Buch, das bei einer solchen Gründlichkeit und Anschaulichkeit alles Wissenswerte über die Bibel so knapp und doch so erschöpfend, in einer solchen, jedermann verständlichen Sprache zur Darstellung bringt, wie dieses Calwer Bibellexikon.

Neue Westf. Volkszeitung.

Calwer Bibelkonkordanz oder vollständiges biblisches Wortregister. Herausgegeben vom Calwer Verlagsverein. Zweite verbesserte Auflage. 11.—20. Tausend. 1456 Seiten Lexikon-Oktav. Broschiert Mk. 6.—, in solidem Halbfranzband gebunden Mk. 8.—.

Handbuch der Bibelerklärung. Herausgegeben vom Calwer Verlagsverein. Drei Bände. Siebente umgearbeitete Auflage.

Band I: Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. 726 S. mit 2 Karten.

Band II: Die Lehrbücher und Propheten des Alten Testaments. 564 Seiten.

Band III: Das Neue Testament. 558 Seiten mit 2 Karten.

Alle drei Bände zusammen: broschiert Mk. 8.—, in drei Halbfranzbänden Mk. 12.—, in zwei Halbleinwandbänden (A. T. u. N. T.) Mk. 10.—. Jeder Band einzeln: broschiert Mk. 3.—, in Halbfranzband Mk. 4.50.

Verlag der Vereinsbuchhandlung in Calw und Stuttgart.

Erläuterungen zum Alten Testament.

Die vom Calwer Verlagsverein vorgelegten ersten Bände von Erläuterungen zum Alten Testament verdienen wärmste Empfehlung. Ich wüßte Ihnen nichts an die Seite zu stellen, was bei klar positiver Stellung zur Offenbarung in der Bibel doch so aufgeschlossen wäre für den Gewinn, den unsere geschichtliche Betrachtungsweise für ihr Verständnis uns gebracht hat.

Ev. Kirchenblatt für Schlesien.

1. Teil: Das Buch Hiob. Von D. S. Dettli. 8 Bogen. Broschiert Mk. 1.50, in Leinwand Mk. 2.25.
2. Teil: Der Prophet Jeremia. Sein Leben und Wirken. Von D. J. Köberle. 17½ Bogen. Broschiert Mk. 3.—, in Leinwand Mk. 3.75.
3. Teil: Die Kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil (Hosea, Amos, Micha, Nahum, Sefhanja, Habakuk). Von D. D. Procksch. 11 Bogen. Broschiert Mk. 2.—, in Leinwand Mk. 2.75.
4. Teil: Der Prophet Jesaja Kapitel 40—66. Von D. S. Dettli. 8 Bogen. Broschiert Mk. 1.50, in Leinwand Mk. 2.25.
5. Teil: Richter und Ruth. Von Dr. J. E. Gasser. 8 Bogen. Broschiert Mk. 1.50, in Leinwand Mk. 2.25.

Die „Erläuterungen zum Alten Testament“ sollen fortgesetzt werden.

Geschichte Israels in drei Bänden.

Band I. Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen.
Von D. S. Dettli, Professor in Greifswald. 566 Seiten.
Broschiert Mk. 6.—, in Halbfranzband gebunden Mk. 8.—.

Dettlis „Geschichte Israels“, von biblischem Standpunkt auf der modernliterar kritischen Grundlage aus geschrieben, füllt in bedeutsamer Weise eine Lücke aus, weil für das konservative Bedürfnis bisher noch keine befriedigende wissenschaftliche Darstellung der israelitischen Geschichte vorhanden war.

Theol. Jahressbericht, Bd. 25.

Band II. Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian. Von D. A. Schlatter, Professor in Tübingen.
Zweite erweiterte Auflage. 357 Seiten. Broschiert Mk. 4.50, in Halbfranzband gebunden Mk. 6.50.

Band III. Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems. Von F. Heman, Professor in Basel. 608 Seiten.
Broschiert Mk. 8.—, in Halbfranzband gebunden Mk. 10.—.

Es war längst nötig, daß neben Gräfs' eifbändige Geschichte des Judentums ein neues Werk trat, das erstens übersichtlicher, zweitens unparteiischer geschrieben ist. Ein solches Werk zu verfassen, dazu war niemand geeigneter als Heman. Er besitzt eine Sachkenntnis auf diesem viel vernachlässigten Gebiete, wie kaum ein anderer der lebenden Gelehrten . . .

Briegers Zeitschrift f. Kirchengesch., 29 Bd., 4. Heft.

Verlag der Vereinsbuchhandlung in Calw und Stuttgart.

60258

230.4R

Schlatter, Adolf

Sch 36

Das Christliche dogma.

D&T 3-22-62

60258

230.4R

Sch 36

